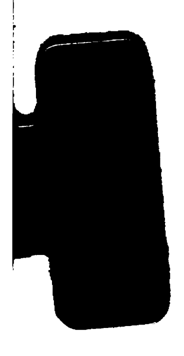
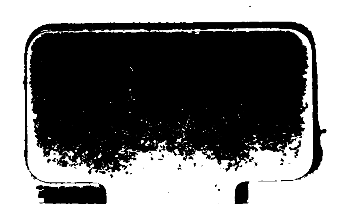
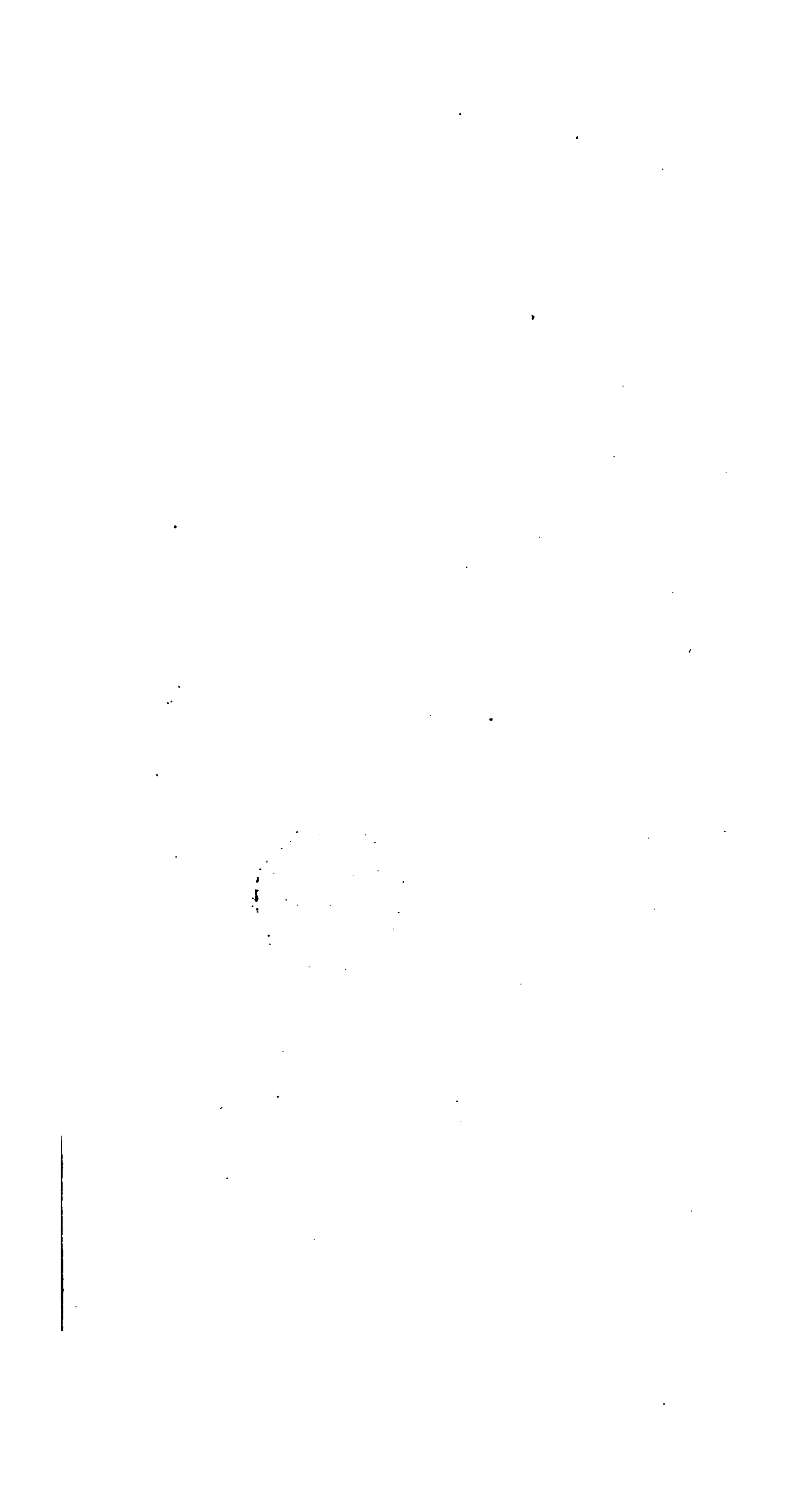








Kommentar

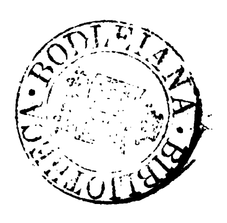
über die

Genesis

von

Dr. Friedrich Tuch,

Privatdocent an der Universität
zu Halle.



Halle,
Verlag der Buchhandlung des Waisenhauses.

1838.

Seinem

langbewährten Freunde

Herrn

Ferdinand Hitzig

Doctor und ordentlichem Professor der Theologie
zu Zürich

gewidmet

vom Verfasser.

Vorrede.

Indem ich dem litterarischen Publikum diese neue Bearbeitung der Genesis des A. T. übergebe, habe ich nur wenige Worte über Zweck und Anlage des Buchs vorauszuschicken. Der Forderung, welche die Wissenschaft dem Erklärer stellt, das Verständniss des Schriftstellers, wie er verstanden sein wollte, zu vermitteln, habe ich vorurtheilsfrei zu genügen gestrebt, in den Geist des Buchs einzudringen, seinen Inhalt aus dem Geiste seines Volks und seiner Zeit zu erläutern den Versuch gemacht, und ich habe nichts über den wissenschaftlichen Standpunkt selbst an diesem Orte zu bevorworten. Das genannte hermeneutische Grundgesetz legte mir aber die Pflicht auf, die Genesis stets in ihrer Verkettung mit den übrigen Büchern des Pentateuches aufzufassen. Denn niemals hat sie als ein besonderes Buch für sich existirt, sondern ist ihrer ursprünglichen Anlage nach dazu bestimmt, die Geschichte der Offenbarungen Jehovas an Mose vorzubereiten. Nur aus dieser innigen Verkettung mit dem übrigen Pentateuche ist der Zweck des Buchs zu finden und es durfte daher dieselbe nie aus dem Auge verloren werden, wenn wir uns auch für die nachfolgende Einleitung auf die Genesis beschränken und den Nachweis des an ihr Bewiesenen für die übrigen Bücher des Pentateuches künftig besonders zu führenden Specialuntersuchungen vorbehalten mussten. — Weiter hat die Kritik ermittelt, dass die Genesis, obwohl immer ein Gan-

zes, in gegenwärtiger Form doch nicht Werk eines Verfassers sei. Ich räume gern der wissenschaftlichen Opposition, die einen besonders achtbaren Repräsentanten an Dr. *Fr. Heinr. Ranke* gefunden hat, ein, dass die Acten hierüber noch lange nicht geschlossen sind und weiteren Untersuchungen Raum bleibt. Gerade darum aber habe ich diesem Theile der vielfach in die specielle Auslegung eingreifenden Untersuchungen über die Oekonomie des Pentateuches, vornehmlich der Genesis, besondere Aufmerksamkeit zuwenden zu müssen geglaubt. Angeregt durch die den Fachgenossen schon seit 1831. bekannten Bemerkungen *Ewalds* über diesen Gegenstand, und einige Andeutungen, die ich, wie ich dankbar anerkenne, einer mündlichen Unterredung mit demselben Gelehrten verdanke, habe ich es versucht, das Richtige aus den verschiedenen kritischen Untersuchungen auf einen Punkt zusammenzuleiten, die Einheit des Buchs, wie die Zusammensetzung desselben aus verschiedenen Bestandtheilen zu vertheidigen, die mehr vereinzelt hingestellten Besonderheiten der beiden Hauptrelationen mit einander zu combiniren und aus Grundanschauungen ihrer Verfasser abzuleiten, besonders das Verhältniss beider zu einander schärfer zu bestimmen und weiter zu begründen. Ob mein Streben dabei den beabsichtigten Erfolg gehabt habe, ob namentlich auch für die Erklärung des Einzelnen wie des Ganzen festere Haltpunkte gewonnen seien, mögen die Freunde solcher Forschungen entscheiden. Besondere Pflicht schien mir es aber zu sein, die Specialuntersuchungen über die einzelnen Stücke des Buchs vom Grunde aus neu zu führen, und ich darf dabei wohl um so mehr eine nachsichtige Beurtheilung in Anspruch nehmen, je schwieriger die Sache selbst, je leichter der Irrthum ist.

In Rücksicht auf die specielle Erklärung glaubte ich einer Uebersetzung des Buchs entbehren zu können. Die Schwierigkeiten desselben sind selbst für den Anfänger in der Exegese nicht so erheblich, dass er nicht überall

mit dem Kommentare ausreichen sollte, und um dies um so sicherer zu erreichen, habe ich schwierigere Stellen wirklich übersetzt. Dazu ist *de Wettes* vortreffliche Uebersetzung allen zugänglich. Daneben war es mein Zweck, den Hebraismus überhaupt, wie besonders das vorliegende Buch möglichst aus sich selbst und dem Sprach- und Gedankenkreise des A. T. zu erklären, weitschichtigere Untersuchungen aber mit Hilfe verwandter und nicht verwandter Sprachen, wenn nicht auszuschliessen, doch nur da anzuwenden, wo es ein besonderes Interesse erforderte. In gleicher Weise ist für grammatische Dinge Weitschweifigkeit vermieden und mehr durch Verweisungen, denen *Ewalds* Grammatik der hebr. Sprache des A. T. nach der zweiten Auflage (Leipz. 1835.) zum Grunde liegt, zu erreichen gestrebt, wogegen grössere Vollständigkeit beim Nachweise des inneren Zusammenhanges der Gedanken und Erzählungen erforderlich schien.

Die vielfachen Störungen und deprimirenden Privatverhältnisse, unter welchen ich dies Buch bearbeitete, können dem gelehrten Publikum nur gleichgültig sein, obschon sie nicht ohne Einfluss auf meine litterarische Arbeit blieben. Nur Eins noch habe ich hier zu berühren, um einem möglichen Vorwurfe vorzubeugen. Die längere Zeit nämlich, welche auf den mehr als einmal unterbrochenen Druck verwandt werden musste, hatte für mich den Nachtheil, dass manche schätzbare Werke für mich zu spät erschienen oder zum Theil auch mir zu spät zugänglich wurden, um vollständigen Gebrauch davon machen zu können. Ich nenne hier nur die vortrefflichen Arbeiten *Lassens* über die altpersischen Keilinschriften von Persepolis, *Gesenius'* über die phönicischen Alterthümer, welche ich zu meinem Bedauern für den Völkerkatalog nicht mehr benutzen konnte. Ebenso erschienen *Hengstenbergs* „Authentie des Pentateuches", *Bleeks* „observationes de libri Geneseos origine atque indole historica", u. a. m. erst nach begonnenem Drucke

des Kommentars und konnten nur für den Rest desselben, so wie *Drechslers* neueste Schrift über „die Einheit und Aechtheit der Genesis“ nur noch für die Einleitung benutzt werden.

Die wenigen Auszüge aus noch ungedruckten arabischen Texten, die sich zerstreut im Kommentare finden, sind sämmtlich aus der Manuscriptensammlung der Herzoglichen Bibliothek zu Gotha entlehnt. Sie wurden für einen anderen Zweck ausgezogen und beschränken sich daher auch auf einen engeren Kreis. Mit Vergnügen benutze ich aber die Gelegenheit, der liberalen Bibliotheksverwaltung, namentlich dem Herrn Dr. *Möller* öffentlich für seine zuvorkommende Güte zu danken, mit welcher er mir den Zugang zu den Schätzen jener Bibliothek eröffnete.

Halle, am 27. October 1838.

Fr. Tuch.

Allge-

Allgemeine Einleitung.

1. Sage und Mythus.

Sage und Mythus begränzen überall innig verkettet im Alterthume den äusseren Rand der beglaubigten Geschichte der Völker. Sie verherrlichen die durchlebte Zeit des Kampfs für die Selbstständigkeit der Nation, berichten die Anfänge des eigenen Volks, weisen den Ursprung seiner Institute nach, erzählen nicht selten mit grosser Ausführlichkeit die Familienerlebnisse der Ahnen, ihre Verdienste um die kommenden Generationen, bestimmen ihr Verhältniss zu verwandten und nicht verwandten Stammvätern anderer Völker und ganzer Völkergruppen und steigen auf diesem Wege hinauf bis zur Zeit des werdenden Weltalls und Menschengeschlechts, so dass überall die Specialgeschichte unmittelbar aus der Geschichte des Weltalls abgeleitet, das Specialinteresse als ein welthistorisches erscheint. Kurz, alles, was die Thätigkeit eines Volks in Anspruch nimt, wird Gegenstand des Sagen- und Mythenkreises, der als Product des Volksgeistes andrerseits das Volk mit seinen Eigenthümlichkeiten, Absichten und Bestrebungen wieder erkennen lässt. Doch handelt es sich hier vor Allem um die Fragen: was ist Sage und Mythus? wie sind beide verwandt und wie verschieden? wann, wo und wie bilden sich beide? Um diese Fragen zu beantworten [1]),

---

1) Am vollständigsten und gründlichsten behandelt diesen Gegenstand: *J. F. L. George* Mythus und Sage, Versuch einer wissenschaftl. Entwickelung dieser Begriffe und ihres Verhältnisses zum christl. Glauben. Berlin 1837.

können wir wohl als allgemein zugestanden annehmen, dass der Sprachgebrauch die Sagen- und Mythengeschichte in einen Gegensatz stellt zur Darstellung historisch beglaubigter Thatsachen. Fordern wir nun für eine solche, dass das Erzählte treu und unbefangen angeschaut, seinem Causalnexus nach richtig erfasst, im Lichte der Idee, welche das Factum erzeugte, betrachtet und durch gleichzeitiges Fixiren vor Entstellung gesichert sei, so sind hierin durch den Gegensatz zugleich die Momente gegeben, welche für Sage und Mythus bestimmend werden. Denn zunächst beruhen beide auf fortgesetzter mündlicher Ueberlieferung, mithin auf sehr unsicherer Grundlage, und dies Mittel der Aufbewahrung des Geschehenen kann der Natur der Sache nach erst da enden, wo das Interesse an der Gegenwart zu gleichzeitiger schriftlicher Verzeichnung antreibt, die ihrerseits wieder die schon überwundenen Anfänge einer Litteratur voraussetzt. Nur da, wo Massen bereits cultivirter Völker sich zu einer Einheit verbinden und allmälig zu einem Volke erwachsen, kann, wie bei Nordamerikas Freistaaten, die Zeit der Bildung des Volks in eine historisch vollkommen helle Periode fallen und der Sagen- und Mythenkreis gänzlich ausgeschlossen bleiben. Niemals aber kann er aus demselben Grunde bei den allmälig erst aus dem Dunkel hervortretenden Völkern des Alterthums, am wenigsten bei solchen, deren Uranfänge mit dem Ursprunge aller Litteratur zusammentreffen oder gar noch darüber hinausgehen. Hier wird immer die lange Periode des sich entwickelnden Volkslebens dem Sagengebiete anheimfallen, dessen eigentliche Bildungsstätte da liegt, wo die Nationalität des Volks erwacht, dasselbe seine Selbstständigkeit erkämpft und seine Institute ordnet. Da drängen sich Begebenheiten, kräftige Persönlichkeiten greifen in die Volksschicksale ein, Dichter verherrlichen die Thaten, und das Volk singt die Poësien nach, erzählt das Erlebte weiter, um so lebhafter und lieber, je lebhafter das Interesse an den Thatsachen selbst ist. Doch wird niemals die nationale Erinnerung mit diesen Thatsachen überhaupt erst anheben. Jenseit noch liegt das unentwickelte Vorleben des Volks, die Herkunft seiner Stämme, ihr Er-

starken und Heranbilden unter dem Einflusse der Ahnen u. a. — dies alles kann sich nur schwer gänzlich verlieren, und die darauf bezüglichen Traditionen haben immer noch Anspruch auf historische Beachtung, so schwach auch und unsicher begränzt der Faden werden mag, der die letzten Spuren geschichtlicher Erinnerungen verknüpft und in das Gebiet, das ausschliesslich Gedanke und Phantasie ausfüllen, hinüberleitet.

Doch treten wir näher heran zu den alten Ueberlieferungen der Völker, so finden wir überall im Mythus wie in der Sage zwei sich gegenseitig bedingende Elemente: 1) eine Thatsache, sie sei wahr oder nur angenommen; 2) einen Gedanken, der sich in ersterer ausspricht. Jene bildet die leibliche Aussenseite, dieser ist das geistige, die Form belebende Element, und es ist von vorn herein deutlich, dass hierbei ein doppeltes Verhältniss stattfinden könne, entweder so, dass eine Thatsache gegeben ist, welche den Gedanken in sich aufnimt, oder so, dass umgekehrt der Gedanke gegeben ist, der in Form eines Factums zur Erscheinung kommt. Hierauf beruht der ganze Unterschied von Sage und Mythus. Denn

a) die Sage, in welcher das zuerst genannte Verhältniss stattfindet, beruht stets auf der Anschauung eines Factums und muss historische Elemente enthalten. Hier ist das Factum gegeben, in welches ein Gedanke gelegt wird, sei es, dass es nach treuer Anschauung und Ueberlieferung der Gedanke ist, auf welchem das Factum selbst beruht, oder nur die subjective Auffassung dessen, der das Factum anschaute und weiter erzählte. Wäre anzunehmen, dass überall die Ueberlieferung treu das Factum in allen seinen Momenten wiedergegeben hätte, so würde die Sage stets wahre Geschichte geben müssen. Allein davon ist die Sage weit entfernt. Denn wesentlich für sie ist eben das, dass sie auf mündlicher Fortpflanzung beruht, mithin die wandelbare Treue des Gedächtnisses sowohl in Rücksicht auf Vollständigkeit als Genauigkeit des Ueberlieferten nicht ohne Einfluss bleiben kann. Wo der Stoff des Geschehenen sich mehrt, da häufen sich die

Schwierigkeiten für das Gedächtniss, das sich zwar gern an äussere Haltpuncte anlehnt (vgl. *Winer* Bibl. Realwörterb. u. d. W. Geschichte), aber niemals verhindern kann, dass unvermerkt das Unwichtigere dem Wichtigeren in der Volkserinnerung weicht, die Gesammtmasse sich auf die hervorstechendsten Begebenheiten beschränkt, in ihnen nur wieder die hervorstechendsten Züge aufgefasst werden, von einflussreichen Persönlichkeiten oft nichts bleibt als der Name, von längeren Zeiträumen nichts als eine Namenkette, an welche sich die spärlichen Reste geschichtlicher Erinnerungen anschliessen. Ja, oftmals ist ein Factum nur ganz im Allgemeinen, als irgend wo und wie geschehen, erhalten, aber längst die bestimmte Zeit, die bestimmte Person und Oertlichkeit geschwunden, so dass es zu zwei und mehreren Factis sich spalten kann, die an Verschiedenes sich anlehnend als verschiedene Thatsachen in der Tradition neben einander hergehen. So wird im Fortgange der Zeit der Inhalt der Sagengeschichte nothwendig immer mangelhafter und unvollständiger, mit nie zu vermeidenden Inconsequenzen und Widersprüchen. Was sich erhalten hat, tritt bei dieser charakteristischen Unvollständigkeit nicht mehr in geschichtlichem Verbande hervor, sondern in Form einzelner, aus ihrem Zusammenhange herausgerissener Scenen, deren ihnen dadurch anhaftende Zufälligkeit der nach der Ursach forschende Geist nur durch eine Beziehung auf eine allgemeine höhere Causalität, eine leitende göttliche Macht, nehmen kann. Aber doch weilt andrerseits die Volkserinnerung wieder gern beim Andenken an seine Vorzeit, feiert die Helden der Nation und erzählt mit Interesse wieder, woran ein Steinmal, ein zum Gedächtniss gepflanzter Baum, ein Volkslied, ein Volksfest u. s. w. erinnern, und jemehr das Volk sich seiner Nationalität freut, um so lieber wird es bei diesen Erinnerungen weilen, die sich im Kreise des Werdens alles dessen, worin es sich glücklich weiss, bewegen. Die Vergangenheit wird vom Nationalinteresse immer in eine directe Beziehung zur jedesmaligen Gegenwart gestellt und vom Standpuncte der letzteren aus angeschaut. Diese ist daher in

der Vorzeit bereits präformirt und ihre Ideale werden dort verwirklicht gefunden. Die ganze Vorzeit erscheint somit in einer höheren, erhabneren Gestalt, belebt von den heiligsten Wünschen des Volks; ihre Grossthaten werden zu unerreichbaren Werken, zu denen die Gegenwart staunend hinanblickt; ihre Helden werden aussergewöhnliche Erscheinungen mit göttlicher Kraft, und nach Maassgabe des religiösen Bewusstseins erscheinen die Gefeierten als Heroën, als unüberwindliche Halbgötter, oder als von Gott bevorzugte Sterbliche, als Muster der Tugend und des Glaubens, als Werkzeuge in der Hand Gottes zur Vollbringung seiner Pläne. So ist es das im Munde des Volks eingreifende Nationalinteresse, welches vornehmlich der vom Gedächtniss nur unsicher gehaltenen Form eines Factums unbewusst und absichtslos — denn niemals will die Sage Unwahrheit berichten, oder mit Absicht täuschen — allmälig eine andere Gestalt, einen anderen Anstrich giebt, und im Gegensatz zur historisch beglaubigten Geschichte haben wir sonach in der Sage nicht unmittelbare Anschauung der Thatsache, nicht unbefangene Auffassung derselben, nicht Nachweis des wahren Causalnexus, nicht vor Entstellungen gesicherte Berichte, sondern vom Nationalinteresse durchdrungene, in Rücksicht auf Vollständigkeit mangelhafte, in Rücksicht auf Treue wandelbare, flüssig gemachte Fragmente früherer Erlebnisse, deren im Verlaufe der Zeit absichtslos entstandene Form erst durch schriftliche Verzeichnung fixirt wird. — Das andere S. III. genannte Verhältniss findet dagegen

b) beim Mythus statt. In ihm ist der Gedanke gegeben, der sich frei in die Form der geschichtlichen Thatsache kleidet. Er ruht sonach auf poëtischer Basis, will aber den Gedanken nicht schlechthin als Lehrsatz aussprechen, eben so wenig als Ausdruck einer Empfindung besingen, sondern ihn in lebendiger Handlung veranschaulichen (vgl. S. 3.). Seine Form kann daher auch nur die der historischen Thatsache sein, und Anschaulichkeit folgt als charakteristische Eigenschaft aus diesem Streben, ohne jemals dadurch auf historische Glaubwürdigkeit des einkleidenden Factums An-

spruch machen zu können. Die Bildungsstätte des Mythus ist im Allgemeinen keine andere, als die der Sage (S. II.), denn auch er hat das sich entwickelnde Volksleben mit seinen werdenden Instituten zur Voraussetzung und indem die Sage an wirkliche Thatsachen sich anlehnend zur Gegenwart herniedersteigt, geht der Mythus umgekehrt von Vorhandenem aus zur Vorzeit zurück. Dies sehr natürlich. Denn wo ein Gebrauch, ein Institut, ein Zustand nicht von aussen her dem Volke aufgedrungen wird, sondern aus seinem inneren Wesen entspringt, werden nimmer historische Anlässe nachzuweisen sein, und dem nach dem Ursprunge der Dinge forschenden Geiste bleibt nichts als eigene Vermuthung. Die Zeit der Voraltern muss diese Früchte getragen haben, — ist die naheliegende Combination, und je höher, erhabener, einflussreicher jene Zeit durch das Nationalinteresse gedacht wird, um so leichter wird sie von der mythischen Dichtung mit Verdiensten um die Nachwelt bereichert. Doch, wie wir sahen, ward die historische Erinnerung je weiter hinauf immer ärmer und mangelhafter, es blieben nur die allgemeinsten Verhältnisse der Abstammung u. s. w. in unsicher begränzten Umrissen; endlich schwindet die letzte Spur historischer Erinnerungen — und unausgefüllt bleibt noch die grosse Kluft von da bis zum Anbeginn der Dinge überhaupt. Da ist es wieder der Mythus, der die Lücke dieser bedeutungsvollen Zeit ausfüllt, rückwärts an das Sagengebiet ansetzt, die letzten historischen Fäden, welche in Personificationen lokaler und ethnographischer Verhältnisse auslaufen (S. 113. 197. 281.), fortspinnt und erst mit Erledigung der Fragen über Ursprung der Welt und des Menschen, seiner Bestimmung und allgemeinen Geschichte einen Ruhepunct findet. Das eigentliche Bereich des Mythus liegt also da, wo die Sage keinen Stoff mehr darbietet, während der Geist des Volks nicht ruht, dem Ursprunge der Dinge nachzuspüren. Sein Gebiet wird ärmer, wo das der Sage vollständiger wird. Wahre Geschichte kann dem zufolge der reine Mythus niemals enthalten, denn seine Wahrheit liegt eben nur im Gedanken, nicht in der Form, behält aber eine bestimmte Be-

ziehung zur Geschichte. Doch wie der Gedanke, der den Mythus erzeugt, nur ein subjectiver ist, hervorgegangen aus dem Ideenkreise eines bestimmten Volks und nur innerhalb desselben seine Wahrheit behauptend, ebenso bleibt die Beziehung zur Geschichte derselben nationalen Subjectivität unterworfen. Das eigene Volk tritt vor allen anderen in der mythischen Dichtung hervor, mit Anbeginn der Schöpfung ist zugleich der besondere Grundstein zu seiner Existenz gelegt. Anderer Völker wird hier nur soweit gedacht, als es ihrer Erwähnung bedarf, um die Weltstellung des eigenen vom nationalen Standpuncte aus zu begreifen, seine Loszweigung aus der Völkermasse zu zeigen, und mit gleicher Leichtigkeit knüpft hier das Nationalinteresse Verwandtschaftsverhältnisse enger und loser, wie umgekehrt der Nationalhass vorhandene läugnet oder doch trübt; wo Adel und Rechte des eigenen Volks mit anderen in Conflict kommen. Dennoch aber darf man hier nie eine absichtliche Tendenz auf Täuschung voraussetzen, sondern Idee und Thatsache sind im Mythus noch in unmittelbarer, ungetrübter Einheit, welche erst der kritische Zweifel aufhebt, aber zugleich den mythischen Standpunct zerstört. — Rücksichtlich der Form des Mythus fanden wir oben das Factum als Träger des Gedankens frei von letzterem geschaffen, und Anschaulichkeit als wesentliche Eigenschaft. Die so entstehende mythische Erzählung ist mithin nicht an die Schranken einer Thatsache gebunden, sondern ungehindert ergeht sich die Phantasie in der Ausschmückung derselben, um den Gedanken zu veranschaulichen, und wo die historische Sage mangelhafter und dürrer wird, kann die mythische Dichtung ihr Bild mit einer Ausführlichkeit und Vollständigkeit zeichnen, wie nur der Augenzeuge ein Erlebniss wiederzugeben im Stande ist. Von besonderem Interesse ist diese, irrthümlich öfters als Beweis für histor. Glaubwürdigkeit angesehene, Eigenthümlichkeit der mythischen Form in dem Falle, wo der Mythus auf eine höhere Causalität zurückgeht. Dass er dies überhaupt müsse, liegt auf der Hand. Denn sein Gebiet liegt ja eben dort, wo die bestimmtere historische

Sage mangelt, mithin auch jeder historische Grund zu den Erscheinungen, welche der Mythus erklären will, geschwunden ist. Es bleibt demnach dem Mythus nichts, als auf den Urgrund aller Dinge, die schöpferische Kraft Gottes zurückzugehen, und durch Zurückführung der Erscheinung auf diese Endursache alle weiteren Fragen abzuschneiden. Wie aber die schöpferische Kraft im Mythus erscheinen müsse, ist aus dem eben Gesagten deutlich. Nicht als Idee kann sie aufgefasst werden, sondern muss verkörpert in unmittelbarer Verbindung mit dem Irdischen in der Sinnenwelt auftreten, und so ist es wesentlich für jeden Mythenkreis, dass die Gottheit selbst auf der Erde erscheint, selbst in Menschenweise handelt und unmittelbar ihre Befehle an die Sterblichen ergehen lässt.

So sehr zwar Sage und Mythus ihrem innern Wesen nach streng auseinandergehalten verschieden sind, so wenig scharf bleibt doch in weiterer Entfaltung des mythisch-sagenhaften Gesammtgebiets dieser Unterschied. Denn wir fanden oben, dass Mythus wie Sage auf einem doppelten Grundelemente ruhen, von denen wir in der Sage das Factum, im Mythus den Gedanken als das ursprüngliche Agens und umgekehrt das eine hier das andere dort als accessorisches Element erkannten. Doch so wie dem accessorischen Elemente ein Einfluss zugestanden wird, hört auch schon der strenge Unterschied auf. Der Mythus wird sagenhaft behandelt und in die Sage drängt sich der Mythus ein. Wie übrigens die accessor. Elemente einen Einfluss gewinnen können, ist deutlich dadurch, dass Sage und Mythus auf mündlicher Fortpflanzung beruhen. Erhielt die Sage eben durch dies Mittel der Fortpflanzung ihre Unvollständigkeit und Wandelbarkeit, so wird auch der Mythus in Folge dessen seine Bestimmtheit allmälig verlieren, und in der veränderten Gestalt modificirt sich zugleich die darin niedergelegte Idee, wie es ein verändertes Interesse, ein veränderter Standpunct oder die fortschreitende Bildung fordern. Doch viel stärker als die sagenhafte Behandlung des Mythus ist das Uebergreifen des letzteren in das Gebiet der Sage. Denn auch die Sage nimt

einen Gedanken in sich auf, und bleibt dieser in der Form nicht verschlossen und unthätig, so ist unmittelbar die Sage auf die Basis des Mythus hinübergetreten. Es entstehen dann gemischte Bildungen, in denen gegen die rein mythische Form ein historischer Kern enthalten ist, der aber gegen die rein sagenhafte Gestalt mythisch mit dichterischer Freiheit erweitert und zu einem anschaulichen Bilde einer Idee umgeschaffen erscheint. Wie sich dies im Einzelnen zeigen müsse, bedarf keiner längeren Auseinandersetzung: Von selbst leuchtet ein, dass je mehr einerseits der Stoff der Sage zusammenschrumpft und andrerseits das Interesse an der Sache wächst, auch das mythische Element in die Sage eindringen müsse. Die zerrissenen Erinnerungen aus dem Leben der Voraltern belebt der hinzutretende Mythus von Neuem, das Lückenhafte darin wird mit dichterischer Freiheit ergänzt, die Lebensschilderungen werden wieder zusammenhängender, vollständiger, anschaulicher, und erkennt bereits die Sage in ihrer Beziehung der irdischen Dinge auf eine höhere Causalität eine leitende, belohnende und strafende Gottheit an, so wird die mythische Durchführung Gott selbst wieder auf der Erde erscheinen lassen und veranschaulichen, wie er in die Dinge der Welt eingreife. Oft bleibt, wie wir sahen, in der Sage nur der Name einer Person oder eines Orts, — der Mythus tritt hinzu und spinnt aus dem Namen Facta, in denen nichts, als eben nur der Name noch historisch ist; oft knüpft sich das Andenken von wirklichen Begebenheiten an Ueberreste aus dem Alterthume, an Denksteine, Gedächtnissbäume, oft lebt es in Sprüchen, Volksliedern, Volksfesten fort, — und der Mythus tritt hinzu, um zu erklären, woher das Monument stamme, bei welcher Gelegenheit das Steinmal errichtet, der Baum gepflanzt, der Spruch, das Volksfest entstanden sei, und je mehr wir hier ein rein mythisches Element an historische Erinnerungen ansetzen sehen, um so weniger darf es befremden, dass dabei die mythische Behandlung Verschiedenes nachweist, was erst da Schwierigkeiten erregt, wo die vereinzelt entstandenen Erzählungen zu einem grösseren Gan-

zen verflochten werden. So verschwimmen allmälig ohne scharfe Gränzscheide Mythus und Sage [2]), und darum ist im Folgenden nicht immer ängstlich unterschieden worden.

Wenden wir uns nach diesen vorläufigen Erörterungen ausschliesslich zu den Sagen und Mythen des **hebräischen** Volks, so können wir um so eher nur die älteste Zeit im Auge behalten, da *George* bereits in seinen S. I. genannten Untersuchungen gerade den hebr. Sagenkreis einer näheren Prüfung unterworfen und an ihm alle Eigenschaften von Sage und Mythus überzeugend nachgewiesen hat. Auch der hebr. Sagenkreis beginnt mit einer Kosmogonie und Anthropogonie, weist den Ursprung des Bösen, seine Verbreitung und unheilsvolle Folgen in der Fluth nach, gedenkt der Entstehung der Künste, zeigt die Verbreitung des Menschengeschlechts über den Erdkreis und schreitet seinen Horizont immer mehr und mehr verengend in seinen Genealogien vom Stammvater des Menschengeschlechts fort bis zu den Erzvätern, welche in Kanaan einwanderten, dort noch ein unstetes Nomadenleben führten bis zur Ansiedelung der schon zahlreicheren Familie in Aegypten. Dieser Cyclus, mit dem wir es hier vornehmlich zu thun haben, umfasst alles das, was wir S. II. als die Periode des Vorlebens eines noch unentwickelten Volks bezeichneten, wo die (was gerade hier keines Beweises bedarf) lediglich vom Gedächtnisse getragene Sage immer weniger historischen Stoff liefert und darum immer mehr vom Mythus durchdrungen endlich ganz im Gebiete des letzteren verschwimmen muss. Dennoch wird nach dem oben ausgesprochenen Grundsatze in diesen Erinnerungen ein historischer Kern enthalten sein, der aber dem vorgezeichneten Gange gemäss sich stets im weiteren Fortgange nach dem Alterthume hinauf verringert und mehr nur die allgemeinsten Verhält-

---

2) Die bekannten früheren Abtheilungen in *historische*, *philosophische*, *antiquarische*, *etymologische* (und *poëtische*) Mythen erklären zwar das Wesen von Mythus und Sage nicht, können indess, wo letzteres richtig erkannt ist, der Kürze wegen zweckmässig beibehalten werden.

nisse berücksichtigt. Keinem Zweifel unterliegt die Verpflanzung der Familie Jakobs nach Aegypten, eben so wenig die historische Existenz Josephs, der nach Aegypten verschlagen sich zu hohen Ehrenstellen emporschwang und Anlass zur Einwanderung seiner Angehörigen dorthin gab. Für historisch muss Jakobs Person und seine Wanderung nach Mesopotamien genommen werden, und wenn die Sage C. 27, 43. 28, 1. 2. verschiedene Motive nachweist, so betrifft dies lediglich nur die Auffassung, welche das Hauptfactum unberührt lässt. Historisch muss seine Verheirathung mit Labans Töchtern, die Geburt seiner Söhne in Mesopotamien, die Benjamins und Rahels Tod in Kanaan sein, Gegenstände, welche sich so leicht dem Gedächtnisse tief einprägen und zwecklos von der späteren Zeit erdichtet wären, wie so manche andere individuellere Züge des Patriarchenlebens [3]), wenn ihnen gar keine historische Erinnerung zum Grunde läge. Für historisch haben wir Esaus, Isaaks, Ismaëls, Hagars, Saras, Abrahams Personen zu halten, nicht minder die Einwanderung des Letzteren nach Kanaan von Mesopotamien aus, und überblicken wir den Kreis der äusseren Erlebnisse in diesem langen Zeitraume, so geben uns eben diese Volkserinnerungen nur das unstete Herumwandern des Nomadenstammes (C. 12, 6. 10. 13, 18. 20, 1. 25, 11. 26, 1. 17. 37, 12. 17.), sein freundliches (C. 21, 22. ff. C. 23.) oder feindliches (C. 21, 25. 26, 15. ff. C. 34. vgl. C. 14.) Verhalten zu Nachbarstämmen, das Anlegen von Brunnen (C. 21, 25. 26, 15. ff.), Anfänge von Agricultur (C. 26, 12. vgl. 37, 7.) neben einzelnen immer vollständiger werdenden Begebenheiten des Familienlebens (vgl. C. 16. 21. 24. 32. 33. 35, 16. ff. u. a.), womit Naturereignisse in Verbindung gesetzt sind C. 19.: — kurz, diese Volkserinnerungen bewegen sich historischerseits ganz in dem Kreise, wie ihn eine bestimmte Erinnerung an eine wirklich durchlebte Zeit eines Nomadenstammes im Munde des Volks (vgl. dazu S. 297. und 422.) gestalten musste.

3) Vgl. *Bleek* de libri Geneseos origine atq. indole historica observationes (Bonn 1836.) S. 8—15.

Doch gehen wir noch einen Schritt über Abraham hinaus (
11, 10. ff., so löst sich die Stammsage sofort in eine lan
Genealogie auf, aus der nur noch als Factum die Herkun
der Urahnen aus dem Lande der Chaldäer vgl. S. 257. gewo
nen werden kann, eine Angabe, deren Richtigkeit anzuwe
den Aufgabe der Alterthumskunde ist.

Doch ist überall der Mythus wieder hinzugetreten, thei
rückwärts die Linie bis zur Weltschöpfung verlängernd, thei
die dürren Reste der Stammsage ergänzend, ausführend un
mit durchgreifenden Ideen belebend. So gewinnt denn di
Unvollständigkeit des sagenhaften Stoffs wieder Zusammen
hang, die Zeitverhältnisse werden genau bestimmt (vgl. C. 5
7, 11. 24. 8, 3. ff. 9, 28. 11, 10. ff. 12, 4. 16, 3. u. s. w.)
aber im wesentlichen nach bestimmten Grundideen vgl. S
130. f., die Erinnerungen aus dem Leben der Vorältern wer
den zu anschaulichen Bildern umgeschaffen, wir sehen di
Patriarchen selbst wieder handeln, und vermöge der nothwen
digen Plasticität des Mythus muss Gott selbst auf Erden er
scheinen, selbst arbeiten C. 1. 2, 7. 22., die Menschen ermah
nen 4, 6. ff. 20, 3. 31, 24., ihm Missfälliges an Ort un
Stelle untersuchen 6, 5. 11, 7. 18, 20. 21., selbst strafen 3
14. ff. 4, 10. ff. 12, 17. 19, 29. 38, 7., seine Befehle un
Verheissungen unmittelbar an den Menschen ergehen lasse
C. 6, 13. ff. 9, 1. ff. 12, 1—3. 13, 14—17., seine Auser-
wählten seines besonderen Umgangs würdigen C. 18. (vgl
הִתְהַלֵּךְ אֶת־הָאֱלֹהִים 5, 24. 6, 9. S. 133.). Hier werden dan
Institute in ihrer Entstehung nachgewiesen C. 2, 3. 4, 26. 9, 4. ff
17, 10. ff. 32, 33. oder doch als schon vorhanden vorausgesetz
C. 4, 3. 14. 7, 2. ff. 8, 20. 14, 20. 15, 9. 38, 8., Orte de
Verehrung in der Urzeit geheiligt C. 12, 7. 8. 13, 18. 21, 34
22, 2. ff. 28, 18. 32, 3. 33, 19., Ueberreste aus dem Alter-
thume C. 21, 33. 23, 19. 35, 4. 8. 20. (s. S. 477.) vgl. 11
3—9., Sprüche C. 10, 9. 22, 14. 48, 20. mit dem Leben de
Altvordern in Verbindung gesetzt und auf ihren Ursprung zu-
rückgeführt, bedeutungsvolle Namen erläutert und benutzt
C. 11, 9. 16, 13. 21, 31. 25, 25. 26. 30. 26, 20—22. 31,
47. 49. 32, 3. 25—31. u. a. m., und so entwickeln sich die

historisch armen Stammsagen vom Standpuncte der späteren Zeit angeschaut mythisch zu lebensvollen, bedeutsamen Bildern, denen sich volksthümliche Theorien genealogischen, ethnographischen Inhalts u. s. w. anschliessen. Wie aber der Mythencyclus eines jeden Volks vom Geiste seiner Nationalität durchweht und als Reflex des Volksgeistes zu betrachten ist, so muss sich auch in den mythischen Erzählungen der Hebräer der hebräische Geist ausgeprägt wiederfinden. Wir sind bemüht gewesen, im nachfolgenden Kommentare gerade diese Seite besonders herauszustellen und können uns daher hier auf allgemeinere Umrisse beschränken. Vor Allem spricht sich in dem hebr. Sagenkreise das Bewusstsein aus: das vom wahren Gotte einzig erwählte und bevorzugte Volk zu sein, dem er, unter feierlichen Bundescärimonien enger mit ihm verknüpft, ausschliesslich sich offenbart und den Besitz des Landes Kanaan als ewiges Vermächtniss zugestanden hat. Es ist also das ächttheokratische Bewusstsein, wodurch einerseits das hebr. Volk sich über alle anderen des Alterthums erhebt, andrerseits aber nicht minder seine Beschränktheit erhält, was sich in seinen Sagen ausspricht. Daher muss Gott schon beim Anbeginn der Dinge den Grund zum Volk Israël legen und schon bei der Weltschöpfung die theokratischen Institute heiligen (S. 11.). Mit der ersten Generation nach Adam tritt auch sofort das nationale Interesse hervor: Kain wird C. 4. vertrieben und mit Seth, dem Ahnherrn Noachs und somit auch Abrahams, beginnt die Verehrung Jehovas C. 4, 26. Je mehr nun in der Folge sich Schwierigkeiten häufen, um so bestimmter erscheint diese nationale Richtung in der Verfluchung Kanaans C. 9, 25. ff., Lots freiwilligem Weichen C. 13. und dem blutschänderischen Ursprunge seiner Söhne C. 19, 30. ff., Ismaëls Vertreibung C. 21, 9. ff., dem Entfernen der Söhne der Ketura C. 25, 6., Esaus Abtreten des Erstgeburtsrechts C. 25, 29. ff., dem ihm zugetheilten minderen Segen C. 27. und seinem Ausscheiden aus dem väterlichen Hause C. 28, 8. 9. 36, 6. und so bleibt endlich Jakobs Familie, die sich durchaus rein erhielt vgl. C. 28, 1., mit ihren Ansprüchen auf Kanaan als die einzig er-

wählte übrig. Darüber waltet aber der feste Plan der göt
lichen Weltregierung. Gott selbst ist es, der sich seine Liel
linge aussieht, Abraham in ein Land, das er ihm gebe
wolle, auszuwandern gebietet C. 12, 1., seine Auserwählte
in allen Gefahren schützt und das Böse zum Guten lenkt (
12, 10. 28, 10. ff. C. 31—35. 50, 20.), vornehmlich abe
sich zu ihnen herablässt und durch seine Offenbarungen sie z
Mittlern höherer Zwecke stempelt C. 12, 1—3. 26, 3. 4. 35, 9
ff. Darum schliesst Gott schon mit Abraham den ewigen Bun
C. 15. 17., der für alle Nachkommen in Kraft bleibt C. 26, 5
35, 12. und die Befreiung des Volks aus der ägypt. Knecht
schaft bedingt Ex. 6, 4. So ist bereits in der Urzeit das ganz
theokratische Verhältniss des Volks präformirt und sie wir
dadurch als eine wahrhaft heilige Zeit aufgefasst. Die Ahne
der Nation werden dadurch zugleich selbst zu geheiligten Per
sonen, und charakteristisch für den Standpunct des Hebräer
thums sind sie nicht Heroën oder unüberwindliche Helden
sondern Muster des Glaubens, der Tugend und Gottergeben-
heit. Sie bestehen glorreich alle Prüfungen (s. S. 286.) und
sind, wie von Gott zu seinen Zwecken auserwählt, so im
vollsten Maasse der göttlichen Gnade und Bevorrechtung wür-
dig. In ihnen verehrt die Nachwelt die Gründer ihrer ge-
sammten Existenz, unerreichte Vorbilder moralischer Grösse.

Klar prägt sich hier der hebr. Geist in seiner ganzen Eigenthümlichkeit in den Stammsagen aus, die offenbar auf kanaanitischem Boden erwachsen und fortgebildet sind. Doch stösst man in den Mythen, welche den Raum von Erschaffung der Welt bis Abraham ausfüllen, auf Erzählungen, welche mit oft überraschender Aehnlichkeit bei den übrigen Völkern des Orients sich wieder finden und im Hebräerthume als ein Erbgut zu betrachten sind, welches die Ahnen der Nation aus ihren entfernteren Wohnsitzen in die neuen mit hinübernahmen. So die ähnlichen Kosmogonien, die Lehre vom Sündenfalle, die langlebenden Urahnen, die Fluthsagen, der babylonische Thurmbau, und wir haben unten öfters von einer wandernden Ursage gesprochen, nicht als ob dadurch ir-

gend ein Urvolk [4]) behauptet werden sollte, sondern um darauf hinzudeuten, wie gleiche Grundideen in ähnlichen, aber bestimmt verwandten Formen in den Mythenkreis verschiedener Völker gelangten. Es fragt sich: wie kann sich die hebräische Individualität zu diesen Erbgütern verhalten? Nicht anders, als dass sie den Stoff durchdringt und mit ihrer Grundansicht von Gott, der Welt und dem Menschen in Einklang bringt. Es müssen also die mythischen Objecte, die sich bei anderen Völkern vermöge der Wandelbarkeit der Formen zu sehr verschiedenen, dem jedesmaligen religiösen Bewusstsein entsprechenden, mehr oder minder phantasiereich ausgeschmückten Gestalten sondern, hier beim hebr. Volk so aufgefasst werden, dass sie in das Bereich des ganzen Ideenkreises dieses bestimmten Volks passen, und so fanden wir zunächst schon die Urgeschichte in directe Beziehung zur Geschichte der Gründung der Theokratie gestellt, weil im Hebraismus die Allgemeinheit des göttlichen Zwecks sich auf das eine Volk beschränkt. Gerade durch diesen nationalen Stempel entfernt sich aber auch die hebr. Urgeschichte so weit von den verwandten Gestalten bei anderen Völkern, als das religiöse Bewusstsein der Hebräer sie über alle anderen des Alterthums erhebt. Ueberblicken wir hier kurz noch die Grundzüge, so ist es vor Allem das Princip des Jehovismus, welches dem Dualismus und Polytheismus gegenüber den hebr. Mythenkreis unterscheidend auszeichnet. Hier ist Gott der ausschliesslich Eine, absolut Erste, alleinig Selbstständige, die allgemeine Macht, der heilige Gott. Es kann sonach nichts dem ausschliesslich Einen coordinirt werden. Damit löst sich das weite Gebiet der heidnischen Götterlehre, in der jeder Gott objective Realität und seinen eigenen, die übrigen Götter beschränkenden, Zweck hat, im Gedanken des ausschliesslich Einen und Selbstständigen auf. In der Kosmogonie kann daher nicht von schaffenden Principien die Rede sein (vgl. S. 11.), sondern nur von dem einen Gotte,

---

4) Vgl. *Stuhr* Religions-Systeme der heidn. Völker d. Orients. S. XXI. ff.

der aus freiem Entschlusse durch sein Allmachtswort das Bereich des Endlichen zum Dasein bringt; eben so wenig von einem ewigen Urstoffe, den Gott als der absolut Erste ausschliesst, sondern nur von einer Schöpfung aus Nichts (S. 12.). Im Sündenfalle ist nicht ein böses Princip im Kampfe mit dem Urquell des Lichts begriffen, sondern es ist Jehova mit seinen Forderungen an den Menschen, der seinem eigenen Willen folgend den unheilsvollen Bruch hervorbringt (S. 52.). Im babylonischen Thurmbau treten nicht himmelstürmende Giganten (S. 268.) auf, sondern es ist die vereinte Menschheit, die Gott Missfälliges vollbringt, und schimmern auch im Einzelnen C. 6, 1—4. noch Spuren solcher mythologischen Elemente durch, so könnte doch nie der hebr. Geist so weit gehen, dass er sie über die Schranken der Endlichkeit hinaus zur realen Selbstständigkeit neben Gott erhoben hätte. Die Natur bleibt hier entgöttert und wie von der unendlichen Macht als wahre Schöpfung (S. 12.) gesetzt, so auch ihr schlechthin unterworfen. Selbst die höheren Geisterwesen (S. 164.) sind von diesem Gesetze nicht ausgenommen (vgl. S. 29.) und nimmermehr konnten vom hebr. Standpuncte aus die noch so sehr idealisirten Ahnen anders denn als sterbliche Menschen aufgefasst werden, wenn auch der Hebräer das Göttliche im Menschen ahnt und als göttlichen Hauch C. 2, 7., als Ebenbild Gottes C. 1, 27. auffasst. Der Mensch bleibt daher als Nicht-Gott dem allein Mächtigen streng unterworfen und seine von Gott ihm gestellte Aufgabe ist: an der Heiligkeit desselben zu participiren dadurch, dass er seinen Willen nicht vom göttlichen unterscheidet, sondern den heiligen Willen Gottes durch strenge Folgeleistung auf Erden verwirklicht. Gehorsam gegen den Willen Gottes ist hier Tugend und Sittlichkeit selbst, wie deutlich in der Patriarchengeschichte. Nothwendig geht daraus der Begriff einer ewigen, göttlichen Weltordnung hervor, wo niemals das moralisch Gute d. h. das dem Willen Gottes Entsprechende im Kampfe einer äusseren Nothwendigkeit erliegen, aber auch nie das Irdische und Endliche seinen subjectiven Willen gegen den göttlichen mit Erfolg geltend machen kann. Im ersteren Falle

ist

ist Gott selbst der Schutz der Tugend, im anderen nicht minder der gerechte Richter und Rächer der Schuld, und der Hebräer folgert consequent aus dem Uebel eine nothwendige Verschuldung (vgl. C. 19.). Wenden wir dies auf die mythischen Erzählungen an, so konnte die Fluth nicht als Katastrophe einer nothwendigen Entwickelung der Welt aufgefasst werden (S. 149.), sondern als Act der göttlichen Gerechtigkeit, die den einzigen Gerechten schützt, aber die allgemeine Lasterhaftigkeit züchtigt (S. 143.); die langlebenden Patriarchen konnten nicht als Entwickelungsperioden und Weltalter im hebr. Mythenkreise eine Stelle finden, sondern nur als wirkliche Individuen [5]), deren ungewöhnliche Lebensdauer ihre Frömmigkeit verbürgte, vgl. C. 5, 21. ff. S. 130. f. So ist es im babyl. Thurmbau das selbstsüchtige Streben, welches ächt hebräisch Gottes Strafe nach sich zieht (S. 266.); der eigenmächtige Missbrauch der erhöheten Kraft C. 6, 4., der Gott zum Plane der Vernichtung führt (S. 159.), wie überhaupt die Schuld des Menschen aus der Autonomie entspringt (S. 46.).

Es leuchtet ein, wie durch das reinere, erhabenere Gottesbewusstsein des hebr. Volks nothwendig der verständigere Charakter seines Sagen- und Mythenkreises mitgegeben ist, und daher mit Unrecht noch von der neueren Apologetik gegen den mythischen Standpunct als Beweis historischer Wahrheit geltend gemacht wird [6]). —

Wie erst durch gleichzeitiges Fixiren des Angeschauten die Thatsache ihre Wandelbarkeit verliert und historisch sicher wird, so schwindet auch die möglicherweise ins Unendliche fortsetzbare Wandelbarkeit der mythisch-sagenhaf-

---

5) Solche Cyclen will in den Zahlangaben des A. T. *H. A. E. Wagner* Lehrb. der Chronologie S. 322. ff. nachweisen. Gesetzt auch, er hätte (wovon sich übrigens evident das Gegentheil beweisen lässt) die astronom. Gründe der Zahlangaben richtig gefunden, so würde daraus immer noch nicht folgen, dass sie dem A. T. nicht als Lebensjahre von Individuen gegolten hätten. Vgl. damit S. 125.

6) Vgl. dazu *B. Bauer* Zeitschr. f. spekulat. Theologie, Th. 3. S. 125 —210. u. S. 435—454.

ten Erzählungen erst durch schriftliche Verzeichnung. M
der Zusammenstellung des mythisch-sagenhaften Stoffs b
ginnt aber überhaupt die Historiographie und sie wird wi
senschaftlich, wenn sie aus der Unmittelbarkeit von Sa
und Mythus heraustritt und zur Kritik fortschreitet. Do
diesen Schritt that die hebr. Historiographie niemals. F
sie sind die Relationen des Sagen- und Mythenkreises int
grirende Theile der Geschichte selbst mit noch ungetrübte
Bewusstsein der Wahrheit, und somit sind die Berichtersta
ter der von Sage und Mythus beherrschten Zeit gänzli
von der Volkssage abhängig. Im Mythus wie in der Sa
fanden wir aber oben (S. III.) ein doppeltes Grundelemen
ein Factum und einen Gedanken. Darum muss auch d
alte Historiographie zwiefach nach diesem doppelten Grun
elemente fungiren. 1) Nach der Seite des Factums hin s
sie den traditionell überlieferten Stoff sammeln und zu e
nem Ganzen verbinden. Wenn auch in Rücksicht auf d
nationalen Interessen des Volks der gesammte Sagenkreis v
einem Geiste durchweht und dadurch innerlich zu einem Ga
zen verarbeitet ist, so ist es doch undenkbar, dass er bere
im Munde des Volks auch äusserlich in einen Zusammenha
sollte gebracht sein. Dies ist erst Sache der Historiographe
welche die einzeln ausgebildeten Charakterschilderungen u
Berichte von Erlebnissen sammeln und zu zusammenhänge
den Biographien verbinden. Dabei entstehen dann nicht s
ten Schwierigkeiten und Widersprüche, welche die mangel
de Kritik unaufgelöst lässt. Wie aber weiter im Munde d
Volks die Darstellung einer Begebenheit vom Erzähler abhä
gig ist, so auch beim schriftlichen Verzeichnen, und die Fe
stellung einer bestimmten Form ist hier das Verdienst d
Historiographen. Doch die mangelnde Kritik lässt sie au
hier das Wesen der Sage nicht erkennen, und darum find
wir verschiedene Formen eines Factums als verschi
dene Facta im Sinne der Berichterstatter erzählt, wov
schon oben die Rede war. — Andrerseits soll aber 2) d
Historiographie das Element des Gedankens in sich aufne
men, und wie die Facta äusserlich zu einem Ganzen verbi

den, so innerlich durch einen Gedankencyklus beleben. Dieser kann aber kein anderer sein, als der, welcher schon von der mythischen Behandlung den nationalen Erzählungen eingehaucht ist, und so wird die zusammenhängende Geschichtserzählung, wie die Sage selbst, zu einem fortgesetzten Unterrichte in und durch Geschichte. In der Genesis sind es die oben S. XIII. ff. nachgewiesenen Grundideen, namentlich das Walten Gottes in der Geschichte zur Realisirung seiner Zwecke — woraus der tkeokratische Pragmatismus entspringt —, wonach der Stoff des Vorlebens des Volks zusammengestellt und verarbeitet ist.

2. Die Genesis.

1) Inhalt, Plan und Einheit des Buchs.

Der Pentateuch, an dessen Spitze die nach den Septuaginta sogenannte Genesis steht, führt uns ein in die alte Geschichte der Hebräer. Er umfasst, wie er jetzt vor uns liegt, den Zeitraum von Erschaffung der Welt und des Menschen bis zum Tode Moses, ursprünglich aber bis zur vollendeten Eroberung und Vertheilung des Landes Kanaan unter Josua (s. *Bleek* in *Rosenm.* Repert. I. S. 46. ff. *Ewald* in Theol. St. u. Krit. 1831. S. 600. f.), somit also die religiös-politisch wichtigste Zeit des Volks, in welcher es selbst zum Volke erwuchs, seine Religion und Verfassung erhielt und seine Wohnsitze erkämpfte. Hiermit ist aber zugleich die ganze Zeit des Werdens des Volks zu einem völligen Abschlusse gebracht. Wesentlich ist eben, wie oben berührt, dem Hebräerthume das Bewusstsein, das einzige Lieblingsvolk Jehovas zu sein, das Gott selbst aus der Völkerzahl erwählte, um ihm, wie keinem anderen, seinen Willen zu offenbaren, sich mit ihm zu verbünden und ihm, gegen die Forderung der Anerkennung seiner als Herrn, den Besitz des Landes Kanaan zu verleihen. Vgl. S. 340. ff.. Die Heranbildung des Volks trifft demnach von diesem Standpuncte aus zusammen mit der Auserwählung desselben; die Gründung von Staat und Kirche durch das geoffenbarte Gesetz mit der Gründung des Bundes, der Gott

und sein Volk zusammenhält, und als letzteres auf den k
naanitischen Boden sich angesiedelt hat, ist es, was es we
den soll. Die ganze Folgezeit dreht sich um diese Grun
anschauung und zeigt, wie die Verletzung der Bedingung
des göttlichen Bundes zugleich diesen selbst aufhebt und d
Besitz des Landes Kanaan streitig macht. Somit ist es eine
sich völlig abgeschlossene Zeit, welche der Pentateuch in se
ner ganzen Ausdehnung beschreibt, und seine Aufgabe ist, :
zeigen: wie das Volk Gottes entstanden und auserwählt, w
es der göttlichen Offenbarungen und welcher es theilhaftig g
worden sei, wie es vom Lande Kanaan Besitz genomm
habe. Die Gründung der Theokratie, mit einem Wort
ist die Aufgabe des Ganzen, und hierin hat eben der Pent
teuch seine Einheit des Gedankens.

An den Pforten des Pentateuch steht nun die Genesi
die, wie jetzt allgemein zugegeben ist [7]), niemals ein für si
selbstständig existirendes Buch gebildet, sondern stets ein
integrirenden Theil des grösseren Ganzen ausgemacht h
Sie umfasst die Zeit bis zu Josephs Tode, also bis dahin, v
das folgende Buch die Familie als Volk einführen kann u
die einflussreiche Zeit der Offenbarungen Jehovas durch Mo
anhebt. Sie erzählt mithin die Vorbereitungen zu letzter
und wir sahen bereits oben S. XIV., wie der nationale Stan
punct die Voraltern auffasste und wirklich zu Grundpfeile
des nachmaligen Volkslebens stempelte. Doch haben wir
hier ausschliesslich mit dem vorliegenden Buche zu thun u
es fragt sich zunächst: lässt sich in ihm ein Zwe
und eine planmässige Anordnung erkennen?

Es ist bekannt, dass dieser Gegenstand, seit man a
fing verschiedene Bestandtheile des Buchs anzunehmen, co
trovers geworden und eine planmässige Einheit zu Gunst
jener Hypothese mehr in Abrede gestellt als behauptet i
Erst *Ewald* gelang es in seiner „Komposition der Gene

---

7) Vgl. *Schumann* Genesis hebraice et graece (Leipz. 1829.) S. LI. Besonders *Ranke* in den S. 39. genannten „Untersuchungen *v. Bohlen* die Genesis (Königsb. 1835.) S. CLXXVIII. f.

(Braunschw. 1823.)" Einheit und Fortgang der Erzählung (§. 17.), sowie Einheit des Planes (§. 18.) überzeugend darzulegen, und seitdem ist dieser Gegenstand, obschon von verschiedenen Standpuncten aus, durch *Schumann* a. a. O., *Ranke* a. a. O., *Drechsler* (die Einheit und Aechtheit der Genesis. Hamb. 1838.), sowie im nachfolgenden Kommentare weiter verfolgt, das Resultat von *Stähelin* (krit. Untersuch. üb. d. Gen. Basel 1830.), *v. Bohlen* u. a. zugegeben.

Offenbar ist der Zweck der Genesis, im Zusammenhange mit den übrigen Büchern des Pentateuch., zu zeigen: wie unter der besonderen Obhut Gottes vom Anbeginn der Dinge an sein Lieblingsvolk von anderen Völkern ausgeschieden, durch die moralische Grösse der Voraltern Abraham, Isaak, Jakob der Grund zu dem theokratischen Verhältnisse des Volks zu seinem Gotte gelegt, diesen Urvätern bereits das Grundgesetz jenes Verhältnisses offenbart und die Verheissung des Besitzes von Kanaan gegeben sei. Die Genesis soll die Scene eröffnen, den Grund, auf welchem das Gebäude der Theokratie sich erhebt, mit Beziehung auf sie legen, und somit ist die Geschichte der drei Patriarchen der eigentliche Kern des Buchs. Doch konnte es nicht unmittelbar mit dieser anheben. Unabweislich drängt sich die Frage ein: wer ist Abraham? und wird sie auch dahin beantwortet, dass er der Erstgeborne Terachs, eines Nachkommen von Sem, dem Erstgebornen des wunderbar geretteten Noach sei, so kehrt doch dieselbe Frage bei Noach wieder und führt um so mehr auf Seth, Adam und die Erschaffung der Welt zurück, da nach hebräischem Partikularismus das Volk Gottes das Resultat der Weltgeschichte ist. Da erst kann das Buch einen Anfang gewinnen, wo der Gott der Theokratie die Welt erschafft, den Sabbath heiligt und den gefallenen Menschen aus dem Paradiese vertreibt. Doch sofort theilt sich nun die Reihe der Nachkommen Adams in zwei Linien: in Kaïniten und Sethiten, und sogleich tritt der besondere Zweck der Genesis hervor. Die Kaïniten stammen ab vom fluchbelasteten Brudermörder und leben in der Verbannung getrennt von den gerechteren, gottesfürchtigen (C. 4, 26.) Sethiten, welche in

der zehnten Generation mit Noach und dessen drei Söhne enden. Mit ihm beginnt eine neue, wichtige Epoche, den das Menschengeschlecht entartet durch das Eindringen ein höheren Kraft und nur Noach, der Gerechte, findet mit d Seinigen Gnade vor Gott. Als die Fluth überstanden ist, ve bündet sich Gott feierlich mit dem neuen Stammvater d Menschengeschlechts, und die Beziehung auf die speciell Zwecke des Buchs leuchtet hier wieder sowohl aus der Fo derung Gottes an die Menschheit C. 9, 4—6., welche i Volke Gottes für immer in Kraft blieb (S. 180. ff.), als a der Verfluchung Kanaans (s. S. 187. f.) hervor. Doch nicht sofort nach der Fluth der Stammvater des Volks v handen. Die Familie Noachs muss erst zu drei grossen V kergruppen erwachsen und Gottes Wille die Völker mit v schiedenen Sprachen über den Erdkreis zerstreuen, bev Sems Stamm ausgeschieden werden kann, aus welchem der zehnten Generation Abraham hervorgeht. So ist dur dieses Ausscheiden der Uebergang von Adam auf Seth u Noach, von ihm auf Sem und Abraham gebahnt. Er ist gerader Descendenz vom Erstgebornen auf den Erstgeborn zurückgeführt auf Noach und Seth, und erscheint somit der rechtmässige Erbe aller früheren Segnungen. Bis dal waltet keine Schwierigkeit ob.

Mit Abrahams Einführung in die Erzählung beginnt w der eine neue Periode. Denn er, der nach den voraus schickten Genealogien als der erste Mann des Menschen schlechts und darum nicht zufällig als der von Gott Erwäl erscheint, ist nach der hebr. Stammsage der erste speci Ahne des Volks, und mit ihm tritt daher sogleich die I des Bundes mit seiner zwiefachen Seite hervor. Das V Gottes und das Land Kanaan sind hinfort die bei Brennpuncte, um welche sich die Geschichte dreht. Se wir hier ab von der unten weiter verfolgten (vgl. damit XIV.) inneren Seite, wodurch die Stammväter zugleich Vorbilder erscheinen, so spricht sich das ganze Verh niss in der Verheissung C. 12, 1—3. aus, in Folge de Abraham sich von den Seinigen trennt und in Kanaan

wandert. Kaum ist er dort angelangt, so wird von Gott dieses Land als das verheissene C. 12, 7. näher bezeichnet. Doch stehen in beiderlei Beziehung noch bedeutende Schwierigkeiten entgegen. Denn zuvörderst in Hinsicht auf das Volk Gottes ist Sara unfruchtbar C. 11, 30. und die Verheissungen zahlreicher Nachkommenschaft C. 12, 2. 13, 16. scheinen erfolglos zu sein; ja, Sara selbst wird ihrem Gatten entführt und letzterem nur durch Gottes Allmacht in unbeflecktem Besitz erhalten 12, 15 — 20. Daneben bestimmt Gott C. 15., dass ein leiblicher Sohn Abrahams Erbe der Verheissungen sein werde, und um die durch feierliche Cärimonien bekräftigte Verheissung verwirklichen zu können, führt Sara selbst C. 16. ihrem Gatten ihre Magd Hagar zu, da Gott nichts über die Stammmutter bestimmt hat. So erscheint nun Ismaël als Erstgeborner Abrahams in der Erzählung, und jetzt entsteht die Frage: kann dieser der Grundpfeiler des gottgeweiheten Volks werden? Nein! Er nicht; nur der Sohn der dem Stammvater ebenbürtigen Gattin. So bestimmt es Gott C. 17., den Kreis der Möglichkeiten enger ziehend, als er sich Abraham als Stammgott offenbart und mit der Gründung des theokratischen Verhältnisses schon das Bundeszeichen bestimmt, durch welches für alle Zeiten der gottgeweihete Spross sich zur Gemeinde der Auserwählten bekennen soll. Jetzt ist kein Zweifel mehr übrig. Noch ist es kein völliges Jahr mehr C. 18, 14., wo Saras Sohn geboren werden soll, als abermals C. 20. der Besitz der Gattin durch Abimelechs widerrechtlichen Eingriff in Gefahr kommt, aber von Gott sicher gestellt wird. Endlich ist Isaak da, und Ismaël, der Sohn der Aegypterin, muss C. 21. sofort dem rechtmässigen Sohne weichen, woneben die glänzenden Verheissungen der zahllosen Nachkommenschaft C. 22, 17. wiederkehren, als des Stammvaters Gottergebenheit die letzte Prüfung in Beziehung auf den Träger des Volks Gottes glorreich bestanden hat. Sprach sich bis dahin die bestimmte Beziehung auf die Loszweigung des Volks Gottes und dabei entschieden die Absicht aus, herauszustellen, wie hier die Ebenbürtigkeit der Stammmutter den Adel und die Rechtmässig-

keit des wahren Nachkommen begründe, so finden wir die bestimmte Bezugnahme auf dasselbe Verhältniss wieder in der Sorgfalt, mit welcher C. 24. Abraham darüber wacht, dass Isaak den Stamm nicht durch eine Verbindung mit einer Kanaaniterin verunedeln möge, und schon die Genealogie der Nachoriten C. 22, 20. zweckt deutlich auf Nachweis der Ebenbürtigkeit der Rebekka ab. Letztere wird Isaaks Gattin, und hier beginnt nun der Kreislauf von Neuem. Rebekka gebiert C. 25, 21. ff. Zwillinge: Esau und Jakob. Welcher von beiden soll Stammvater des Volks Gottes werden? Jehova selbst bestimmt a. a. O. schon vor der Geburt die Unterwürfigkeit des Aelteren unter den Jüngeren, und was Gott in der Offenbarung der Mutter verkündete, das zeigt sich sofort darin, dass Esau freiwillig sein Erstgeburtsrecht an Jakob abtritt. Jetzt wissen wir, dass Jakob, nicht Esau, der Erbe sein werde, und wenn C. 26, 3. 4. 24. Gott den mit Abraham geschlossenen Bund erneuert und Isaak die jenem gegebenen Verheissungeu wiederholt, so ist klar, dass Jakob einst in die Rechte des Stammoberhaupts eintreten müsse. Dazu entweiht Esau C. 26, 34. durch Verbindung mit kanaanitischen Frauen den Adel des Stammes, und während Jakob, der inzwischen noch C. 27. den väterlichen Segen der Erstgeburt erlangt hat, C. 28. nach Mesopotamien wandert, um sich dort innerhalb der Familie zu verheirathen, geht Esau hinweg aus dem väterlichen Hause, und schliesst sich enger an Ismaël an (v. 9.). Jakob ist sonach der rechtmässige Träger aller Verheissungen an Abraham und als solchen erkennt ihn sofort Jehova selbst an C. 28, 13. ff., als jener zum ersten Male ausserhalb des Hauses selbstständig auftritt. Jakob verheirathet sich mit Labans Töchtern und hier im Nachweis des Ursprungs seiner zwölf Söhne hat die Genesis ihren Zweck, so weit er das gottgeweihete Volk angeht, erreicht. Die nachfolgende Geschichte hat vornehmlich noch zu zeigen, wie Gott dem einzig auserwählten Stamme in allen Verwickelungen seinen Verheissungen gemäss sich als leitender Schutzgott bewährte, Labans Missgunst zu Jakobs Vortheil werden liess,

seinen Zorn beschwichtigte C. 31., Esau, den gefürchteten Beduinen, in den liebevollen Bruder umwandelte C. 32. 33., Jakob der Rache der Kanaaniter entzog C. 35., namentlich in Josephs Geschichte und der Verpflanzung der Familie nach Aegypten mit Sorgfalt sich der Keime annahm, die er zu seinen Zwecken ausersehen hatte; — und so zeigt sich von Anfang bis zu Ende ein bestimmtes Ziel, welches unverrückten Blickes das Buch vor Augen hat und consequent verfolgt.

Hiermit ist aber erst die eine Seite des Bundes durchgeführt. Wesentlich gehört zur Idee desselben auch der Besitz des **Landes Kanaan**, den als einen rechtmässigen nachzuweisen, die zweite Hauptaufgabe der Genesis ist, und man sieht es recht eigentlich an der steten Rückkehr der Erzählung auf dies Thema, wie sehr der specielle Zweck auf diesen Nachweis geht. Zwar ist der Besitz des Landes Kanaan eine göttliche Berechtigung (vgl. S. 341.), Gott selbst verkündet Abraham, dass er ihm **dieses** Land geben wolle C. 12, 7.; bestimmt es genauer C. 13, 14. 15., bekräftigt die Zusage durch die Bundescärimonie C. 15, 18—21. 17, 8. vgl. 24, 7., wiederholt die Verheissung dem Isaak, wo er das Land verlassen will C. 26, 3., dem Jakob auf der Flucht nach Mesopotamien C. 28, 13—15., wie bei seiner Rückkehr C. 35, 12. und sichert ihm noch einmal den Besitz des Landes ehe er nach Aegypten einwandert C. 46, 4. vgl. 50, 24., was schon im Orakelspruche C. 15, 13. 14. dem Abraham verkündet war. Doch stehen dem vollen Anrechte noch wesentliche Hindernisse entgegen, welche beseitigt werden müssen. Denn zuvörderst ist das Land bereits durch die kanaanitischen Völkerstämme besetzt C. 12, 6. 13, 7., denen gegenüber Abraham Fremdling im Lande ist C. 17, 8. 23, 4. Doch ist ihr Anrecht bereits gebrochen durch den Fluch, der C. 9, 25—27. auf dem Stammvater der Kanaaniter lastet und ihn zum Knechte Sems bestimmt. Sie sind Uebelthäter C. 13, 13., welche die göttliche Strafe C. 19. und das Racheschwert der Israëliten C. 34. ereilt; welche dem von Gott verliehenen Rechte weichen müssen, wenn das Maass ihrer Sünden voll sein wird C. 15, 16. Von jeder Gemeinschaft mit dem Volke Gottes bleiben sie

ausgeschlossen. Der Hebräer will sogar gegen das wahre Sachverhältniss nicht mit ihnen verwandt sein C. 10, 6. Beseitigte der Hebräer diesen Punkt leicht, so bleiben doch noch nahe Verwandte, die das Recht streitig machen könnten, übrig. Es begleitet ja Lot den Abraham nach Kanaan C. 12, 5., ein frommer Mann C. 19., den Gott nicht minder mit einer Fülle zeitlicher Güter segnete C. 13, 5. Aber nach freier Wahl trennt er sich und wählt die Jordansau, so dass Abraham allein im verheissenen Lande bleibt C. 13, 12. 14., während Lots Nachkommen durch ihren blutschänderischen Ursprung C. 19, 30. ff. die Rechte des edleren Stammes nicht weiter gefährden können und dort bleiben, wo sie geboren sind. Grösseres Anrecht haben Ismaëls Söhne. Aber Gott selbst bestimmt schon vor der Geburt, dass Ismaël nach Osten wandern solle C. 16, 12., ermahnt Abraham C. 21, 12., der Forderung Saras nachzugeben, weil Isaak der Erbe der Verheissungen sein werde (vgl. C. 17, 19.), und so bestimmt die Erzählung es auf das genaueste, dass Ismaël aus dem väterlichen Hause entfernt sich in der Wüste Parân angesiedelt C. 21, 20. 21. 25, 13. ff. und, wie selbst von einer Aegypterin geboren, den Stamm weiter durch Verbindung mit einer Aegypterin verunedelt habe C. 21, 21. Abrahams Söhne von Ketûra werden mit Geschenken abgefunden, und die Absicht des Erzählers spricht sich wieder sehr deutlich in der Bemerkung aus, dass Abraham sie noch bei seinen Lebzeiten entfernt C. 25, 6., all sein Besitzthum dem Isaak gegeben v. 5., und dass Gott nach Abrahams Tode den **Isaak** gesegnet habe v. 11. Endlich Esau, der Erstgeborne, begiebt sich ja freiwillig seines Erstgeburtsrechts und, unwerth der Gründer des Volks Gottes zu werden, kann er rechtmässig nie das jenem verheissene Land besitzen. Ueberall schimmert diese Idee durch. Denn der Erstgeburtssegen, der C. 27, 28. Jakob zu Theil wird, verheisst diesem ein reiches, fruchtbares, gesegnetes Land, und der den scheidenden Jakob begleitende Segen des Vaters bestimmt es C. 28, 4. dahin, dass der allmächtige Gott ihm das Land ihrer Pilgerschaft verleihen möge, das er einst dem Abraham verheissen, während Esau

C. 27, 39. kaum noch einen Segen erhält und durch ihn nichts als die Verheissung eines unsteten Beduinenlebens in einem dürren, unfruchtbaren Lande. Esau räumt selbst den heiligen Boden C. 28, 9., und um keinen Zweifel übrig zu lassen, wird C. 36, 6—8. umständlicher berichtet, wie er freiwillig sich von dem aus Mesopotamien zurückgekehrten Jakob getrennt und Seïr als beständigen Aufenthalt gewählt habe. Die Erzählung ist dieserseits am Ziele, nachdem sie Esaus Ausbreitung in Idumäa berichtet und zuvor C. 31, 52. dargestellt hat, wie auch die mesopotamischen Seitenverwandten sich verbindlich gemacht haben, Jakob in seinen Rechten nie zu nahe treten zu wollen. Ist auch Jakob dem zufolge der Erbe der göttlichen Berechtigung, so würde der Beweis doch unvollständig sein, käme nicht der Nachweis hinzu, dass die Voraltern auch wirklich sich ungestört im Lande bewegt haben und wirklich darin schon ansässig gewesen seien. Denn mehr als einmal sind sie genöthigt, das Land zu verlassen C. 12, 10. 26, 1. 28, 10. 46, 1., und was für ein Recht hat die Nachkommenschaft, Kanaan als „*das Land der Väter*" C. 48, 21. zu betrachten, namentlich nach mehr als 400 Jahren wieder in Anspruch zu nehmen? Auch dieser Nachweis muss geführt werden und eine bestimmte Tendenz darauf zeigt sich schon C. 14., wo das Land, das sich selbst zu schützen nicht vermochte, nur durch Abraham von den Feinden befreit wird. Hier ist der Patriarch der vom kanaanitischen Priester Gesegnete (v. 19.), und die Machthaber des Landes verstatten ihm frei, sich in ihren Bereichen zu bewegen C. 20, 15., bemühen sich sogar um seine und Isaaks Bundesgenossenschaft C. 21, 22—34. 26, 26—31. Doch drängen sie auch wirklich sich niemals widerrechtlich ein. Jakob kauft C. 33, 19. einen Acker, denselben, wo später Josephs Gebeine bestattet werden Jos. 24, 32., namentlich aber Abraham die oft erwähnte Grabhöhle Machpelâ C. 23. Die ganze Darstellung zweckt sichtbarlich darauf ab, Abrahams Besitzthum als ein rechtmässig erworbenes herauszustellen, und nicht vergebens kehrt diese Rücksicht überall wieder, wo in der weiteren Erzählung C. 25, 9. 10. 49, 29—32. 50, 13. derselben Grab-

höhle Erwähnung geschieht. Hiermit ist dem Hebräer die Rechtmässigkeit des Besitzes bewiesen und die Genesis hat die zweite Hauptaufgabe gelöst.

Die Idee des Bundes Gottes mit seinem Volke, von welchem der Besitz des Landes Kanaan unzertrennlich ist, belebt sonach das ganze Buch und bestimmt die Einheit des Zwecks und des Plans. Es bleibt noch übrig, die planmässige Anordnung in der gegenwärtigen Form des Buchs selbst nachzuweisen.

Auch diese hat *Ewald* a. a. O. (S. 125. ff. 282. ff.) auf das evidenteste dargelegt und gezeigt, wie die wiederkehrenden genealogischen Tafeln das eigentliche Fachwerk bilden, welches die bei einzelnen Namen ansetzende Geschichtserzählung ausfüllt. Sie geben die Hauptfäden, an welchen das Absonderungssystem sich fortspinnt und bei fünf hervorstechenden Personen: Adam, Noach, Abraham, Isaak, Jakob länger verweilen muss. Diese fünf Personen sind in dem Buche die fünf Wendepuncte der Geschichte, welche als Resultate übrig bleiben sollen, und somit ist, wie dies auch *Drechsler* a. a. O. richtig gesehen hat, kaum eine andere Abtheilung möglich als nach jenen Personen in fünf Abschnitte, wobei das Verfahren beobachtet ist, dass jederzeit aus einer grösseren Masse die Nebenzweige abgesondert und beseitigt werden, um die Hauptlinie allein zu gewinnen und weiter zu verfolgen. So entsteht folgender Plan des Buchs:

1. *Schöpfung der Welt und älteste Geschichte des Menschen* C. 1—3. Die Periode Adams lässt keine Scheidung zu, da sein Schicksal sich über die ganze Menschheit verbreitet.

2. *Geschichte der Adamiten bis zum Tode Noachs* C. 4—9. Hier werden 1) die Kaïniten C. 4. abgesondert, um Seth allein zu erhalten, dessen Nachkommen 2) C. 5. genealogisch bis Noach fortgeführt sind in ununterbrochener Reihe, die unvollendet (s. S. 124.) im letzten Gliede sich erweitert und 3) Noachs Specialgeschichte C. 6—9. bis zum Tode des Stammvaters anfügt.

3. *Nachkommen Noachs bis zu Abrahams Tode* C. 10 — 25, 18. Zunächst erwachsen 1) die Familien der drei Söhne Noachs C. 10. zu eben so viel Völkergruppen und werden C. 11, 1 — 9. über den ganzen Erdboden zerstreut. Aus ihnen werden 2) C. 11, 10 — 32. die Semiten herausgenommen und fortgeführt bis auf Terach und Abraham in genealogischer Reihe, die abermals unvollendet bleibt, um 3), nachdem Terach beseitigt ist (vgl. S. 292.), Abrahams Specialgeschichte C. 12 — 25, 18. aufzunehmen. Terach hatte aber drei Söhne, neben Abraham noch Nachor und Haran C. 11, 27., welche nicht ganz unbeachtet bleiben dürfen. Harans Sohn war Lot, der mit Abraham zog, sich aber trennte C. 13., und seine Linie erreicht für die Genesis in Moab und Ammon C. 19, 37. 38. ihre Endschaft. Nachor bleibt in Mesopotamien und wird dort Stammvater der aramäischen Linie, von welcher Rebekka abstammte C. 22, 20 — 24. Von Abrahams Söhnen trennt sich Ismaël von Isaak C. 21, 9. ff., desgleichen die Kinder der Ketura C. 25, 1 — 6., wozu die Genealogie der Ismaëliten C. 25, 12 — 18. einen Anhang bildet, um diese Linie für immer abzuthun. Dies hier nothwendig, um

4. *Isaaks Geschichte* C. 25, 19. — 35, 29. allein verfolgen zu können. Jetzt treten die Brüder Esau und Jakob in den Kampf und ersterer weicht dem letzteren. Das Interesse für die Seitenverwandten ist schon soweit geschwunden, dass wir C. 29. nur soviel erfahren, als für Jakobs Familienverhältnisse erforderlich ist. Endlich

5. *Geschichte Jakobs und Josephs* C. 36 — 50. Hier ist nach Isaaks Tode wieder 1) Esau C. 36. gänzlich zu beseitigen, um 2) ungestört die Geschichte des Patriarchen bis zum Tode Josephs anzufügen C. 37 — 50.

Unläugbar folgt hieraus ein überlegter Plan im Buche, den wir unter allen Umständen anzuerkennen haben und soviel ergiebt sich schon hier mit Bestimmtheit, dass die Genesis nicht durch zufällige Verbindung verschiedener Bestandtheile entstanden sein könne. Folgt aber hieraus, was

Ewald früher behauptete, *Ranke* und *Drechsler* noch jetzt festhalten, dass die Genesis müsse das zusammenhängende Werk nur eines Schriftstellers sein? Es führt uns dies zur nächsten Frage über

2) Die Verschiedenheit der Bestandtheile des Buchs.

Ist die Genesis aus zwei, nach dem Gebrauche der Gottesnamen אֱלֹהִים und יְהוָֹה äusserlich erkennbaren, Urkunden zusammengesetzt und durch andere Stücke vermehrt? Oder liegen drei Hauptquellen zum Grunde, die unverändert ein Sammler ineinanderfügte? Oder ist das Buch aus Aneinanderreihen einzeln entstandener, nach Umfang, Inhalt, Zweck und Zeitalter verschiedener, ursprünglich verbindungsloser Fragmente hervorgegangen? Oder haben wir nur eine Hauptgrundlage anzuerkennen, welche später erweitert ist? Dies sind die hauptsächlichsten Fragen, welche, seit *Astruc* (Conjectures sur les Mémoires originaux, dont il paroit, que Moyse s'est servi pour composer le livre de Genèse. Brüssel 1753.) zuerst auf die Verschiedenheit der Bestandtheile des Buchs aufmerksam machte und *Eichhorn* (Repertor. IV. S. 173. ff., Einl. in d. A. T. II. §. 417. f.) die Untersuchung in verbesserter Gestalt auf deutschen Boden verpflanzte, die wissenschaftliche Kritik bis in die neueste Zeit beschäftigt haben und von *Ilgen* (Urkunden des Jerusalemischen Tempelarchivs in ihrer Urgestalt. 1798.), *de Wette* (Beiträge z. Einl. 1806., Einl. §. 150.), *Gramberg* (libri Geneseos secundum fontes rite dignoscendos adumbratio nova. 1828.), *Stähelin* (krit. Untersuch. üb. d. Gen. 1830.), *Ewald* (in d. Theol. Stud. u. Krit. 1831. Hft. 3.), *v. Bohlen* (Genesis), *Bleek* (in den S. XI. angeführten Observv.), von *Vater* (Comment. üb. d. Pentateuch. 1802. ff.), *Hartmann* (histor. krit. Forschungen über die Bildung, das Zeitalter u. d. Plan der fünf Bücher Mose's. 1831.) gegen die Opposition *Hasse's* (Endeckungen im Felde der ältesten Erd- u. Menschengesch. 1805.), *Sack's* (de usu nominum dei אלהים et יהוה in libro Geneseos. 1821.), *Ewald's* (Kompos. der Genesis), *Hengstenberg's* (die Authentie des Pentateu-

ches. 1836.), *Drechsler's* (a. a. O.) sehr verschieden beantwortet sind. Es kann hier nicht unsere Absicht sein, alle jene Meinungen — die wichtigeren sind ohnehin bekannt genug — mit ihren vielfachen Schattirungen einzeln anzuführen (s. *Vater* Th. 3. S. 696. ff., *Hartmann* S. 83. ff., *Schumann* S. LIII. ff.), um so weniger, da die Forschung bereits einen gewissen Fond als bewährt errungen hat, und unsrerseits durch Anerkennung des Plans und der Einheit des Buchs für die Erledigung der Streitfragen ein in etwas veränderter, bestimmterer Standpunct gewonnen ist. Ueberhaupt hat sich das einseitige Verfolgen eines Gesichtspuncts allein mit Hintenansetzung anderer gerade an dieser Untersuchung bitter gerächt, und man würde sicher bei weitem früher zu einem befriedigenden Resultate gelangt sein, hätte man nicht unbeachtet gelassen, dass der Nachweis der Einheit des Plans noch nicht die Zusammensetzung aus verschiedenen zusammenhängenden Stücken, der Nachweis von diesen noch nicht Fragmente und umgekehrt ausschliesst; dass alle drei Auffassungsweisen Wahrheit enthalten können, und nur der Gesichtspunct das richtige Sachverhältniss geben werde, welcher das Wahre in den verschiedenen Richtungen anerkennend den ausschliessenden Widerspruch aufhebt und erklärt. Denn muss auch die Fragmentenhypothese in der Gestalt, wie sie bei *Vater* und *Hartmann* durchgeführt ist, als gänzlich, sowohl in Rücksicht auf Beweismittel als Folgerungen (vgl. *Ewald* Kompos. S. 123. ff.), verfehlt verworfen werden, so hat sie doch in soweit Recht, als sie ein gesondertes Entstehen der verschiedenen Erzählungen und eine theilweise schon früher stattgefundene schriftliche Aufzeichnung derselben behauptet. Im Grunde genommen geht sie nur einen Schritt weiter zurück und fragt nach den vereinzelten Ursubstanzen, durch deren alleinigen Nachweis es aber noch unentschieden bleibt, ob eine Hand die zerstreut fliessenden Quellen zusammenleitete, oder ob dem Gründer der gegenwärtigen Form des Buchs die Materialien schon verarbeitet vorlagen. Das letztere Verhältniss nachzuweisen, unternimt die *Astruc-Eichhornsche* Urkundenhypothese, die, in welcher Weise sie auch auftreten mag,

die eben erwähnte Untersuchung über die einzelnen Stücke zur Voraussetzung hat und weiter fortschreitend sich zur Aufgabe stellt, darzuthun, welche Stücke im gegenwärtigen Buche ursprünglich bereits ein Ganzes ausmachten, wie die gegenwärtige Form entstanden sei und wie sie sich zu den zusammenhängenden Grundlagen verhalte. Falsch wird aber die Durchführung, wenn diese einseitig nur die Trennung des Verschiedenen verfolgend die Einheit des Ganzen aus dem Auge verliert oder gar läugnet, da offenbar die Zusammensetzung aus verschiedenen Stücken jene so wenig unmöglich macht, als sie selbst durch einseitigen Nachweis der Einheit des Plans von Seiten der Opposition ausgeschlossen und widerlegt wird. Die neuere Forschung hat dies wohl erkannt und besonders durch *Ewald* (St. u. Kr.), *Bleek*, *Stähelin* jenen oben bezeichneten vermittelnden Standpunct zu erringen gestrebt. Wir können daher hier die älteren Formen der Urkundenhypothese, die schon durch ihre Einseitigkeit sich als unrichtig ausweisen, gänzlich fallen lassen und lediglich davon ausgehen, wie sich die Untersuchung unter den Händen der Genannten verbessert hat.

Ein Hauptargument, welches die Ansicht von der Verschiedenheit der Bestandtheile mit eiserner Consequenz festgehalten hat, ist der auffallende Gebrauch der Gottesnamen אֱלֹהִים und יְהוָה in bestimmten Abschnitten der Genesis, so dass diejenigen Stücke, in denen אֱלֹהִים herrscht, nur noch אֵל, אֵל שַׁדַּי daneben gebrauchend bestimmt יְהוָה ausschliessen, diejenigen dagegen, in denen יְהוָה herrscht, nur durch den bestimmten Sprachgebrauch gezwungen, abgerechnet einige wenige Fälle, wo es mehr zufällig eingedrungen ist, אֱלֹהִים zulassen. Erkennt die Kritik hierin eine Absicht und folgert daraus consequent, dass der Referent, der mit Absicht den Gottesnamen יְהוָה ausschliesst, nicht wieder in anderen Theilen seiner Schrift ebenso ausschliesslich יְהוָה gebrauchen könne; dass daher die wechselnden Gottesnamen für verschiedene Verfasser beweisen: so will die Opposi-

position [8]) im geraden Gegensatze den Wechsel aus dem begrifflichen Unterschiede deduciren, ausgehend von der Voraussetzung, dass schon in der Genesis die Unterschiede obwalten müssen, wie sie sich für die Zeit nach Mose herausstellen. Um hierfür eine sichere Basis zu gewinnen, müssen wir kurz den

Gebrauch der Gottesnamen

näher betrachten und untersuchen, in wie weit die Unterschiede auf den Pentateuch, namentlich die Genesis, Anwendung erleiden.

1. Gebrauch des Namens יהוה.

Jehova (יְהֹוָה) ist Nomen proprium, der heilige Name des Gottes der hebr. Theokratie, also Gott in seinem specifischen Verhältnisse zu seinem Volke. Etymologischerseits halten wir uns nicht auf bei Bestreitung der masorethischen Vokalisation, die in neuester Zeit wohl nur *Stier* (Lehrg. S. 327.) noch für wahr hält und durch יְ = יְהִי, הֹו = הֹוֶה, וָה = הָוָה erklärt, um das apokalyptische ὁ ὢν καὶ ὁ ἦν καὶ ὁ ἐρχόμενος (1, 4.) genau darin ausgedrückt zu finden. Vgl. *Hengstenb.* Authent. S. 236. ff. Es ist anerkannt, dass jene Vokale zu dem stets zu substituirenden אֲדֹנָי gehören, für die Konsonanten selbst nach älteren Zeugnissen (angeführt und beurtheilt bei *Hengstenb.* S. 226. ff.) eine Aussprache Ἰαβέ, Ἰὰ οὐέ, Ἰαῶ gilt, die vom Stamme הוה ausgehend vgl. Ex. 3, 14. nach grammatischer Analogie die Form יַהְוֶה (nicht יַהֲוֶה vgl. Ew. §. 94.) voraussetzt und durch die usuellen Abkürzungen יְהוֹ, יוֹ zu Anfange der Composita, יָהוּ, יָהּ (selbstständig in der Poësie) am Ende derselben, wie *Hitzig* z. Jes. S. 4. und *Ewald* §. 348. ausführen, vollkommen gerechtfertigt ist. Somit gehört יַהְוֶה zu den S. 379. nachgewiesenen Nomm. proprr., welche vom Imperfect ausgehen, abgeleitet von הָוָה, der keinesweges, wie

8) Hierher gehören besonders die oben genannten Schriften von *Sack*, *Ewald* (Komp. S. 7. ff.), *Hengstenberg* (S. 204. ff.), *Drechsler* (S. 1 — 30.).

v. Bohlen S. CIII. meint, aus den Dialekten herübergenom menen, sondern im Hebräischen älteren Form vgl. Gen 27, 29., welche im Fortgange der Sprache (vgl. חַוָּה m. חַיָּה ihr ו zu י verdichtet [9]). Der Begriff des Seins ist also in

9) Der umgekehrte Fall, der Uebergang der Bildungen עי in ג Ew. §. 245., findet hier begreiflich keine Anwendung, da de Stamm, weil er zugleich לה ist, nie mittelvokalig werden kan nach Ew. §. 227. Wie nun in יַהְוֶה (mit *v. Bohlen* a. a. O. etwas Fremdartiges, Ausländisches liege, ist schwer zu begrei fen. Freilich ist es eine eingewurzelte Meinung, Jehova vo wo anders her, aus Aegypten oder Phönicien (wogegen *Hengsten berg* S. 204. ff. nicht vergeblich kämpft), zu den Hebräern gelange zu lassen, obschon ein unsemit. Ursprung nur so Wahrscheinlich keit haben könnte, dass die Hebräer Jehova aus ihren chaldäische Ursitzen mitgebracht und durch ihr höheres Gottesbewusstsein ve edelt hätten. Vgl. *Vatke* bibl. Theol. S. 677. ff. Doch man gelt jeder Beweis des Unsemitischen. Die Hauptstütze für de fremden Ursprung ist die weitere Verbreitung des Namens durc ausländische Religionssysteme, und *v. Bohlen* a. a. O., wi *Vatke* S. 673. beziehen sich wieder nach *de Wettes* Beiträg z. Einleit. Th. 1. S. 182. f., *Buttmanns* Mythologus Th. 2 S. 74., *Gesenius* Lex. man. S. 409. u. a. Vorgange auf die Aehn lichkeit des יהוה mit Jovis, Jupiter, die schon gering genu ist, wenn man richtig יַהְוֶה ausspricht, bei näherer Betrachtun aber gänzlich schwindet. Denn aus Varro V, 20. ist bekannt, das Jovis ursprünglich Djovis lautete, die Wurzel also div (dju *leuchten* vgl. S. 163. sein müsse, von welcher dêva, deus, *Διός* noch mit Digamma *ΔιFί* (s. *Pott* Etym. Forsch. Th. 1. S. 99.) ausgehen. Der Wegfall des wurzelhaften d ist gerade bei di noch durch juvan, iuvenis gerechtfertigt und Ju-piter st Dju-piter combinirt sich somit unmittelbar mit Sansc. dju div *coelum* (vgl. das Lat. sub dio) als: *Himmelsvater*, wovo im Genit. Jovis nur der erste bedeutsamere Bestandtheil beibe halten ist. Was hat nun wohl R. dîv mit R. הוה gemein? Al lerdings sagen wir dem Verfasser des „Alten Indien" mit diese längst bekannten Ableitung nichts Neues; er selbst setzt a. a. O zu Jovis das sanscr. dêva, weiss aber den Uebergang auf die hebr. Wurzel auf keinem anderen Wege zu bewerkstelligen, als dass er als „die ursprüngliche Form" des hebr. Gottesnamens „das oft in der Poësie vorkommende יָהּ" eigenmächtig annimt, wo im Gegentheile Niemandem die weitere Verkürzung aus יָהוֹ zweifelhaft sein kann.

Namen der Grundbegriff und יְהוָה, d. i. der, dem die Eigenschaft des Seins fort und fort zukommt, ist nach der einen Seite hin der Ewige (יְהוָה אֵל עוֹלָם Gen. 21, 33.), der zu keiner Zeit nicht ist, nach der anderen Seite hin der allein Seiende, alles selbstständige, wahre Sein neben sich Ausschliessende und darum zugleich allein Mächtige. Daher ist יְהוָה Name des einen, wahren Gottes, der kund geworden als der allein Seiende durch seine Werke und seine Offenbarung, die er nach seiner Gnade zu einem Volke, seinem auserwählten Eigenthume, gelangen liess, um seinen Willen durch dieses auf Erden zu verwirklichen. Wie Jehova sich ausschliesslich Israël offenbart hat, so kennt auch nur Israël Gott als Jehova, und weiss allein ihn als Schöpfer und Herrn der Welt, wie als seinen besonderen Herrn, dem allein es dienen soll. Jehova ist Gott mit aller Tiefe, zu welcher das hebr. Gottesbewusstsein gelangte, und wie dieses Gottesbewusstsein unzertrennbar ist vom Volke, wie es selbst erst der letzte Grund der Volksexistenz ist, so bezieht sich Alles auch wieder auf Jehova, und darum ist die Anwendung des Namens יהוה innerhalb des theokratisch-nationalen Gesichts- und Wirkungskreises fast uneingeschränkt.

Sehen wir hier noch ab von der Frage, von welcher Epoche der Hebräer die Offenbarung Gottes als יהוה ableite, so kann es vom theokratischen Standpunkte aus nur יהוה sein, der Israël aus Aegypten führte 2 Reg. 17, 36. Jud. 6, 13., durch das Schilfmeer und den Jordan leitete Jos. 2, 10. 4, 23. 5, 1., der Kanaaniter Herz verhärtete Jos. 11, 20., um an ihnen seine Macht zu offenbaren, wie einst an Pharao Ex. 6, 1., der Jehova nicht anerkennen wollte Ex. 5, 2. Nur יהוה schloss den *Bund* mit Israël (יְהוָה כָּרַת בְּרִית) 1 Reg. 8, 9. 21. 2 Reg. 17, 35. und gab ihm seine *Befehle*, die nur מִשְׁמֶרֶת יְהוָה 1 Reg. 2, 3., מִצְוַת י׳ Jos. 22, 3. sein können. Diese Befehle sind es eben, durch welche Gott seinen Willen auf Erden kund that und um deren Befolgung oder Nichtbefolgung sich vornehmlich Israëls Geschichte dreht. Wie diese Befehle aber Jehovas Gebote sind, so muss der Israëlit auch Jehova *Folge leisten* (הָלַךְ אַחֲרֵי יְהוָה 2 Reg. 23, 3.

im Gegensatze zu הָלַךְ אַחֲרֵי הַבְּעָלִים 1 Reg. 18, 18.) u. a. bei *Ewald* S. 22., gleich wie er im Gegentheile Jehova *verlässt* (עָזַב אֶת־י׳ 1 Sam. 12, 10. 2 Reg. 21, 22.), *vergisst* (שָׁכַח אֶת־י׳ Jud. 3, 7.), sich an Jehova *versündigt* (חָטָא לַיהוָה 1 Sam. 2, 25. 7, 6. 2 Reg. 17, 7.), überhaupt thut, was gut oder böse ist בְּעֵינֵי יְהוָה 1 Reg. 14, 22. 15, 5. u. s. w., und consequent kann es nur wieder Jehova sein, der *zürnt* (חָרָה אַף י׳ Jud. 2, 14., הִתְאַנַּף י׳ 1 Reg. 11, 9. 2 Reg. 17, 18.), wo er seine Gebote übertreten sieht, und dem Menschen nach Verdienst belohnend oder bestrafend zutheilt (s. *Ewald* S. 26.). Daher auch nur בָּרוּךְ לַיהוָה Jud. 17, 2. 1 Sam. 15, 13. 23, 21. 2 Sam. 2, 5. vorhanden. In allen diesen Fällen hat der Sprachgebrauch sehr bestimmt sich für יְהוָה entschieden aus einleuchtenden Gründen.

In gleicher Weise kann der Israëlit nur Jehova *dienen* vgl. 2 Reg. 17, 35., und daher sagt man עָבַד אֶת־יְהוָה Jos. 24, 14. ff. Jud. 10, 6. 16. in entschiedenem Gegensatze zu עָבַד אֱלֹהִים אֲחֵרִים Jos. 24, 16., עָבַד אֶת־הַבְּעָלִים Jud. 3, 7. 10, 6. Alles, was der Kultus berührt, muss sich auf Jehova beziehen. Die *Feste* sind Jehovas Feste (חַג י׳ Jud. 21, 19., פֶּסַח לַיהוָה 2 Reg. 23, 21., מוֹעֲדֵי י׳ Lev. 23, 2. 4.), die *Priester* Jehovas Priester (כֹּהֲנֵי יְהוָה 1 Sam. 22, 17. 21., מְשָׁרֵת אֶת־י׳ 1 Sam. 2, 11. 3, 1.), die *Opfer* nur Jehova geweiht (זָבַח לַיהוָה 1 Sam. 1, 3. vgl. Jos. 8, 31. s. *Ewald* S. 24.), die *Altäre* für Jehova errichtet (מִזְבַּח יְהוָה Jos. 9, 27. 8, 30.), und der Sprachgebrauch hält auch fast durchgreifend in בֵּית יְהוָה 1 Reg. 7, 12., הֵיכַל יְהוָה 2 Reg. 18, 16., אֹהֶל יְהוָה 1 Reg. 2, 28. den heiligen Namen des Gottes Israëls fest, da sich überall in den מִזְבְּחוֹת לְקַטֵּר לַבַּעַל Jer. 11, 13., 1 Reg. 16, 32., dem בֵּית־הַבַּעַל 2 Reg. 10, 21., den כֹּהֲנֵי הַבַּעַל 2 Reg. 10, 19., כֹּהֲנֵי הַבָּמוֹת 1 Reg. 12, 32. der abgöttische Gegensatz zeigt, den ein anderer Gottesname nicht unbedingt ausschliesst. Wohl kann auch der falsche Gott seine Propheten haben נְבִיאֵי הַבַּעַל 1 Reg. 18, 22., doch der *wahre Prophet* ist nur vom Geiste Jehovas beseelt, Jehova beruft ihn 1 Sam. 3., sendet ihn aus 1 Sam. 15, 1. 2 Reg. 2, 2.; der Prophet ist נָבִיא לַיהוָה 1 Sam. 3, 20. 1 Reg. 18, 22.; was

er verkündet ist Jehovas *Ausspruch* נְאֻם יְהוָֹה (nie anders) oder mit seltenen Ausnahmen דְּבַר יְהוָֹה s. *Ewald* S. 23., und nichts ist üblicher in der Historiographie, als die Propheten mit כֹּה אָמַר יְהוָֹה redend einzuführen.

Schwört der Israëlit, so *schwört* er bei dem einen, wahren Gotte, bei Jehova (נִשְׁבַּע בַּיהוָֹה 1 Reg. 1, 17. 30. 2, 8., während der Baalsdiener bei Baal Jer. 12, 16. schwört) und wie es für ihn keine grössere Betheuerung giebt als *beim Leben* des allein Seienden (חַי יְהוָֹה, nur so mit seltener Ausnahme), so ruft er Jehova, die höchste Macht, an als Schiedsrichter, wo er sein angefochtenes Recht geltend macht Jud. 11, 27., ein anderweitig unverbürgtes Versprechen annimt Jud. 11, 10. u. a.

In allen bisherigen Fällen ist יהוה nach der Idee des alleinigen, allein mächtigen und wahren Gottes gesagt, der sich Israël offenbart und in seiner Geschichte sich als solcher kundgethan hat. Nicht minder ist es aber auch nur יהוה, den das Volk als seinen besonderen Herrn anerkennt, und wie Gideon Jud. 8, 23. vgl. 1 Sam. 8, 7. einzig richtig „*Jehova soll über euch herrschen*" sagt, so ist der vom göttlichen Regenten zugelassene und von ihm geweihete Statthalter mit Consequenz nur מְשִׁיחַ יְהוָֹה 1 Sam. 24, 7. (s. *Ewald* S. 18.). Jehova ist es daher auch, der als unsichtbarer Regierer strafend, belohnend, schützend über seinem Volke schwebt und seines Volks Sache als die seinige erachtet. Das *Volk Gottes* ist darum auch fast nie anders als עַם יְהוָֹה 1 Sam. 2, 24. 2 Sam. 1, 12. genannt; seine Kämpfe für Sicherstellung seiner Rechte sind Jehovas *Kriege* (מִלְחֲמוֹת יְהוָֹה 1 Sam. 18, 17. 25, 28.), seine *Feinde* sind אֹיְבֵי יְהוָֹה 1 Sam. 30, 26. 2 Sam. 12, 14., die aber doch unter des wahren Gottes Gewalt stehen und die daher Jehova *kämpfend für* Israël Jos. 10, 14. 25. *erschreckt* 1 Sam. 7, 10. Jos. 10, 10., schwer auf ihnen seine *Hand* (יַד־יְהוָֹה) werden lässt 1 Sam. 5, 6. 7, 13., die er *schlägt* Jos. 24, 5. und *in die Hände* seines Volks *giebt*. Daher wird das häufige מָכַר, נָתַן בְּיַד פ׳ Jud. 1, 4. 3, 10. 28. u. a. m. nur ausnahmsweise nicht mit יְהוָֹה verbunden. Allerdings lastet seine Hand auch schwer auf Israël Jud. 2, 15.

vgl. 2 Reg. 5, 15. und er verkauft sein Volk in seiner Feinde Hände Jud. 2, 14. u. a., wo es abtrünnig seinen wahren Herrn nicht anerkennen will, aber Jehova *erweckt* auch wieder die Helfer Jud. 3, 9. 15., die von seinem *Geiste* (רוּחַ יְהוָֹה Jud. 3, 10. 14, 6., doch s. u.) beseelt mächtig sind vgl. Jud. 6, 34. 11, 29., und so ist es Jehova, der den Seinigen *Hilfe*, *Schutz* und *Beistand leistet* (עֵזֶר י' 1 Sam. 7, 12. vgl. 2 Reg. 17, 39., הוֹשִׁיעַ י' 1 Sam. 14, 23. 17, 47., יְהוָֹה הָיָה עִם Jud. 2, 18., daher auch in der Begrüssungsformel יְהוָֹה עִמָּכֶם Ruth 2, 4.), zu dem der Bedrängte *aufschreit* (זָעַק אֶל־י') Jos. 24, 7. Jud. 3, 9. vgl. 16, 28.) und dem er, als dem einzigen Helfer, seine *Gelübde* weihet. Daher נָדַר לַיהוָֹה Jud. 11, 30. 2 Sam. 15, 7.

2. Gebrauch des Namens אֱלֹהִים.

אֱלֹהִים ist Appellativum und hat als solches eine weitere Sphäre als יְהוָֹה, da es nicht, wie letzteres, auf eine bestimmte historische Entwickelungsform des religiösen Bewusstseins eingeschränkt ist. In Beziehung auf יְהוָֹה ist es der generellere Ausdruck und verhält sich zu ihm, wie Appellativum zu Nom. pr., so dass יְהוָֹה immer unter den Begriff von אֱלֹהִים fallen muss, dieses aber nur dann = יְהוָֹה ist, wenn ihm der Inhalt des Gottes der Theokratie geliehen wird. Sprachlicherseits ist אֱלֹהִים bekanntlich Plural von dem nur von Dichtern wieder vorgesuchten אֱלוֹהַּ (das uns hier nicht weiter angeht), im Sprachgebrauche als Singular das wurzelverwandte אֵל substituirend, wo von Gott eine besondere Eigenschaft, wie אֵל שַׁדַּי Gen. 17, 1. 35, 11. 43, 14. 48, 3. 49, 25., אֵל עֶלְיוֹן 14, 18—20. (neben אֱלֹהִים עֶלְיוֹן Ps. 57, 3. 78, 56.), אֵל קַנָּא Ex. 20, 5., אֵל חַי Jos. 3, 10. (neben אֱלֹהִים חַי 2 Reg. 19, 4. 16., אֱלֹ' חַיִּים Deut. 5, 23.), אֵל רַחוּם וְחַנּוּן Ex. 34, 6. hervorgehoben werden soll, oder von einer einzelnen Manifestation die Rede ist, wie הָאֵל בֵּית־אֵל Gen. 31. 13. 35, 7., הָאֵל הַנִּרְאֶה אֵלֶיךָ 35, 1., die möglichen Fälle jedoch so beschränkend, dass fast nie אֵל in den Stat. constr. tritt und nie ein anderes Suff. als das der 1. Pers., und auch

dies selten, annimt. Die Etymologie ist dunkel geworden, denn ألهَ *coluit*, *adoravit Deum*, intr. *stupuit*, *pavore correptus fuit*, worauf *Hengstenb.* u. *Drechsl.* wieder zurückgehen, ist näher betrachtet (vgl. bes. Conj. II. u. V.) doch denominativ von إله, so dass wir auf diesem Wege wenigstens nicht zum Grundbegriffe der *Furcht* (vgl. פַּחַד Gen. 31, 42. 53.) in אֱלֹהִים gelangen. Richtiger wird man אלה mit אֵל combiniren, dessen Wurzelsubstanzen אל im St. אול (härter חול, חָיִל) die Bedeutung der *Kraft* haben, wozu die Trilitteralstammform אלה sich verhält, wie גָּבַהּ zu R. גב. Beide Formen אֵל und אֱלֹהַּ sind übrigens selbstständige, zwei verschiedenen Stämmen angehörige, die sich nur in der Wurzel vereinigen, ohne dass eine als aus der anderen hervorgegangen oder überhaupt als die ältere betrachtet werden kann. אֵל, אֱלוֹהַּ gehen sodann von der Idee der Kraft und Macht aus, die der Sterbliche über sich anerkennt.

In concretem Sinne ist אֱלֹהִים zunächst Plural und bedeutet die Mehrheit der göttlichen Wesen, die verschiedenen Götter der mythologischen Systeme [1]). Daher אֱלֹהֵי מִצְרַיִם *die Götter Aegyptens* Ex. 12, 12., אֱלֹהֵי הַנֵּכָר *die fremden Götter* Jud. 10, 16. (wo das Individuum אֵל נֵכָר Deut. 32, 12. ist), אֱלֹהִים אֲחֵרִים Jer. 1, 16. u. a., und so sind die תְּרָפִים Gen. 31, 30. die אֱלֹהִים Labans. Wo indess die Mehrheit der göttlichen Erscheinungen aufhört concret aufgefasst zu werden, vielmehr im Gedanken des Göttlichen überhaupt aufgeht, da wird der Plural אֱלֹהִים zum Abstractum: *die Gottheit* und kann dann nach bekannter Uebertragung wieder auf ein concretes Individuum, in welchem eben die Idee der Gottheit zur Erscheinung kommt, bezogen werden, ganz wie אֲדֹנִים, בְּעָלִים concret *die Herren* Jes. 26, 13. 16, 8. bedeuten, aber mit gleicher Beweglichkeit auch das eine Individuum, in welchem die Idee der Herrschaft besonders für ein Individuum zur Erscheinung kommt, wie אֲדֹנִים קָשֶׁה Jes. 19, 4. Mal. 1, 6., אֲדֹנֵי הָאָרֶץ Gen. 42, 30. 33., אֲדֹנָיו Gen. 24, 9. Vgl. Ew. §. 361.

1) So im Arab. الآلهة *idola*.

Von einem Pluralis maiestaticus kann in allen diesen Fällen nicht die Rede sein. Dem zufolge ist dann der Plural אֱלֹהִים sowohl von einzelnen *Götzen*, wie Dagon 1 Sam. 5, 7., Astarte 1 Reg. 11, 5., als auch von dem *einen*, *wahren Gotte* zu sagen möglich.

Es bedarf keiner weiteren Ausführung, dass אֱלֹהִים zunächst da stehen müsse, wo es in reiner Appellativbedeutung bleibt, wie wenn man sagt: הָיִיתָ לָהֶם לֵאלֹהִים 2 Sam. 7, 24. vgl. Ps. 33, 12., הַבַּעַל אִם אֱלֹהִים הוּא Jud. 6, 31., כִּי יְהוָה הוּא אֱלֹהִים Jos. 2, 11., אֵין אֱלֹהִים זוּלָתֶךָ 2 Sam. 7, 22., und dann tritt gern, obschon nicht nothwendig, der Artikel hinzu wie אִם־יְהוָה הָאֱלֹהִים 1 Reg. 18, 21., um den Einen auszuscheiden, dem wahrhaft das Prädikat Gott zukommt, vgl. v. 24. 37. 39. (m. v. 27. 36.) Deut. 4, 35. Ew. §. 477. Eben daraus ist es deutlich, dass nur אֱלֹהִים gesagt werden könne, wo der Begriff Gott durch einen nachfolgenden Genitiv eine nähere Bestimmung erhält. Auch da bleibt אֱלֹהִים rein appellativ und tritt jederzeit an die Stelle des יְהוָה, wo dieses im Stat. constr. oder mit Suffixen verbunden stehen sollte, welches beides das Nom. pr. (Ew. §. 484.) nicht zulässt. Nichts gewöhnlicher, als Fälle wie יְהוָה אֱלֹהֵי יִשְׂרָאֵל vgl. Jud. 4, 6. 6, 10. u. v. a. — Hier handelt es sich noch darum, wo der Hebräer den heiligen Namen יְהוָה meidet und, obschon er sachlich diesen meint, אֱלֹהִים anwendet.

Die nächste Quelle dieses Gebrauchs ist das Bewusstsein, allein im Besitze der Erkenntniss des wahren Gottes zu sein. Der Nichtisraëlit kann nicht von יְהוָה wissen, sondern nur die Vorstellung der Gottheit im Allgemeinen besitzen. In seinem Munde würde יְהוָה nicht mehr den wahren Gott, den Schöpfer der Welt und Herrn der Völker bedeuten, sondern einseitig nur den Gott der Hebräer, neben dem Baal, Dagon u. s. w. als Götter anderer Völker wahrhaft existiren. Jehova würde also zum Götzen werden (vgl. 1 Reg. 20, 23. m. 28.), und mit klarem Bewusstsein des Unterschieds vermeidet der Hebräer sowohl wo er zu Nichtisraëliten spricht, als auch wo er diese redend einführt den Namen יְהוָה und gebraucht vor-

zugsweise nur אֱלֹהִים [2]), wenn auch sonst der heilige Name Gottes gesetzt werden müsste. So sagt Adoni-Besek כֵּן שִׁלַּם־לִי אֱלֹהִים Jud. 1, 7., wo er die Vergeltung des Gottes, durch den Israël stark ist, erkennt; der Midianit נָתַן הָאֱלֹהִים בְּיָדוֹ Jud. 7, 14.; den Philistäern rückt אֱלֹהִים mit der Bundeslade in das israëlitische Heer ein, befreite אֱלֹהִים das Volk aus ägypt. Knechtschaft 1 Sam. 4, 7. 8. Geht auch Jona כִּדְבַר יְהוָה nach Ninive Jon. 3, 3., so können die Niniviten doch nur an אֱלֹהִים glauben und ihn anrufen v. 5. 8., so wie es הָאֱלֹהִים v. 9. 10. ist, der sich ihrer erbarmt. Ebenso ist dem Aegypter in amalekitischen Diensten gegenüber nur der Schwur בֵּאלֹהִים an der Stelle 1 Sam. 30, 15., und David sagt zum Moabiterkönige מַה־יַּעֲשֶׂה לִּי אֱלֹהִים 1 Sam. 22, 3. Charakteristisch, dass gerade auch in diesen Fällen die Construction des אֱלֹהִים mit dem Plural vgl. 1 Sam. 4, 8. (S. 375.) nicht ungewöhnlich ist, wodurch der israëlit. Erzähler ganz auf den Standpunkt des heidnischen Gottesbewusstseins hinübertritt. Hierher gehört es auch, dass יְהוָה nicht im Munde der redend eingeführten, unvernünftigen Kreatur vorkommen kann. Vgl. Jud. 9, 9. m. Gen. 3, 1. ff.

Unläugbar würde in diesen Fällen der heilige Name Gottes, wo ihm nicht der volle, nur dem Israëliten bekannte, Inhalt gegeben wird, herabgewürdigt werden, und auch anderwärts dürfte die heilige Scheu keineswegs so unrichtig, wie es *Drechsler* glaubt, als Anlass zu betrachten sein, den Namen יְהוָה mit dem generelleren אֱלֹהִים zu vertauschen. So spricht das Gesetz Lev. 24, 16. deutlich Todesstrafe aus über den, der „dem Namen Jehovas“ flucht, und es ist erklärlich, dass selbst im Sprachgebrauche nur בֵּרֵךְ אֱלֹהִים *Gott fluchen* 1 Reg. 21, 10. 13. Hiob 1, 5. vorhanden ist, nie בֵּרֵךְ יְהוָה. Ein gleicher Grund scheint obzuwalten, dass in der erst später aus dem Munde des Volks in die Schriftsprache

2) Die Ausnahmen 1 Sam. 29, 6. 1 Reg. 10, 9. 5, 21. 2 Reg. 18, 22., wo die Erzähler mehr die hebr. Leser im Sinne haben, stossen die Beobachtung nicht um.

übergehenden Verwünschungsformel כֹּה יַעֲשֶׂה (יַעֲשׂוּן[3]) לִי אֱלֹהִים 1 Reg. 2, 23. 2 Reg. 6, 31. 1 Sam. 3, 17. 14, 44. 25, 22. 2 Sam. 3; 9. 35. 19, 14. bei weitem häufiger nur der Ausdruck für die höhere himmlische Macht, als der Name Gottes selbst angewendet ist, nicht unanalog dem Verfahren neuerer Sprachen, in solchen Ausdrücken den Namen Gottes zu entstellen (*parbleu* st. *par Dieu* u. a.). Niemand kann Jehovas Antlitz jemals sehen Ex. 33, 20. Darum sagt auch Manoach אֱלֹהִים רָאִינוּ Jud. 13, 22. *ein überirdisches, göttliches Wesen* (vgl. 1 Sam. 28, 13., wo es von der Geistererscheinung steht) *haben wir erschaut*, und obschon der Hebräer Jehova als die höchste göttliche Macht, welche die irdischen Dinge leitend ordnet, anerkennt, so fasst er doch in mehreren Compositis, in denen der Gottesname die nähere Bestimmung angeben soll, die Gegenstände nur nach der Seite des über das Irdische hinaus Gehenden auf und setzt אֱלֹהִים, nicht יְהוָֹה. So ist Salomos Weisheit חָכְמַת אֱלֹהִים *göttliche* d. i. übernatürliche *Weisheit* 1 Reg. 3, 28.; das Feuer, das vom Himmel fällt, ist אֵשׁ אֱלֹהִים *übernatürliches Feuer* 2 Reg. 1, 12. Besonders gehört dahin אִישׁ אֱלֹהִים 1 Sam. 2, 27. 9, 6. 1 Reg. 13, 1. 17, 24. 2 Reg. 1, 10., אִישׁ הָאֱלֹהִים Jud. 13, 6. 2 Reg. 1, 13. *ein göttlicher* d. h. der Gottheit geweiheter, ihr zum Organe dienender *Mann*. Daneben kommt nie אִישׁ יְהוָֹה vor. Ebenso nur בְּנֵי אֱלֹהִים, בְּנֵי אֵלִים von den höheren, überirdischen Geisterwesen. Vgl. S. 154. — Hieran schliesst sich der letzte, hier in Betracht zu ziehende Punkt:

8. Der Wechsel der Gottesnamen.

Bisher haben wir die Fälle kennen gelernt, wo der Sprachgebrauch, durchgreifenden Ideen des Hebräerthums folgend, sich nicht zufällig für den einen oder anderen Gottesnamen entschied. Allerdings kann in mehreren Wendun-

3) Der Plural im Munde der abgöttischen Jesabel und Benhadads, des Aramäers, 1 Reg. 19, 2. 20, 10.

gen nur von vorherrschendem Sprachgebrauche die Rede sein, und es zeigt sich dabei immer, dass mit Consequenz namentlich יְהוָה steht oder vermieden wird, wo die Idee, aus der der Gebrauch überhaupt hervorgeht, für Sinn und Zusammenhang von Wichtigkeit ist. Ist dies aber nicht der Fall, so hört auch die zwingende Nothwendigkeit auf, und für den ächthebr. Gesichtskreis, dem die überirdische, göttliche Macht (אֱלֹהִים) nie vom wahren Gotte (יְהוָה) verschieden sein kann, ist es nicht selten gleichgültig, welche von beiden Bezeichnungsarten gewählt wird, so dass אֱלֹהִים und יְהוָה sich nicht mehr ausschliessen. Daher wechseln in vielen Phrasen beide Gottesnamen ohne weitere Unterscheidung und wir finden einzeln den einen an die Stelle des anderen treten, wo auch der Sprachgebrauch sich anderweitig vorherrschend für einen von beiden entschieden hat.

So ist es völlig gleich, wo das Orakel angegangen wird, ob man שָׁאַל בַּיהוָה Jud. 1, 1. 20, 23. 27. 1 Sam. 10, 22. 2 Sam. 2, 1. 5, 19. 23. oder שָׁאַל בֵּאלֹהִים Jud. 18, 5. 20, 18. 1 Sam. 22, 15. sagt, denn nur der eine, wahre Gott kann gemeint sein, und selbst neben dem häufigeren דָּרַשׁ יְהוָה 1 Reg. 22, 8. 2 Reg. 3, 11. 8, 8. 22, 13. 18. ist früher wenigstens דָּרַשׁ אֱלֹהִים 1 Sam. 9, 9. vorhanden. Wie hier אֱלֹהִים neben יְהוָה befragt wird, so ist es in gleicher Weise auch אֱלֹהִים neben יְהוָה, der zum Menschen im Traume redet, ihm seinen Willen kundthut, 1 Reg. 3, 5. 11. vgl. m. 1 Sam. 3, 4. 8. — Elohim wie Jehova ist Gegenstand der Anbetung 1 Sam. 10, 3. 14, 37. 2 Sam. 15, 32. (vgl. לִפְנֵי הָאֱלֹהִים Jud. 21, 2. neben לִפְנֵי יְהוָה 20, 23. 26.); Elohim wird (obwohl selten) angerufen 2 Sam. 12, 16. Jud. 16, 28. und Elohim erhört den Hilferuf Jud. 15, 19. vgl. v. 18. So ist יְרֵא אֱלֹהִים Hiob 1, 1. 2, 3. ohne Unterschied neben יָרֵא אֶת־יְהוָה 2 Reg. 4, 1. — Ist ferner auch יְהוָה bei weitem der vorherrschende Ausdruck, wo Gott als der oberste, belohnende, zürnende, bestrafende Richter und Regierer der Welt gedacht wird, so kommt doch einzeln daneben אֱלֹהִים vor, wie wenn Elohim das Vergreifen am Heiligen mit dem Tode straft 2 Sam. 6, 7., Israëls Feinde beugt Jud. 4, 23., sich versöhnen lässt 2 Sam.

21, 14., mit (עִם) dem Menschen ist 1 Sam. 10, 7., einen Widersacher erregt 1 Reg. 11, 23. vgl. v. 14., und so steht neben נָתַן יְהוָה בְּיָדוֹ (s. o.) ohne irgend einen Unterschied בְּיֶדְכֶם נָתַן אֱלֹהִים Jud. 8, 3. 18, 10. 1 Sam. 23, 7. 14. 26, 8. Selbst beim Schwure, wo mit grosser Consequenz חַי יְהוָה nicht ohne Grund gesagt wird, ist selten חַי הָאֱלֹהִים 2 Sam. 2, 27. vorhanden, und andrerseits dringt der heilige Name Gottes in die Phrase כֹּה יַעֲשֶׂה יְהוָה לִי 1 Sam. 20, 13. Ruth 1, 17., in der wir oben אֱלֹהִים vorherrschend fanden.

Besonders findet sich der Wechsel der Gottesnamen in dem zuvor schon genannten Falle, wo יְהוָה oder אֱלֹהִים dem Stat. constr. folgen, um eine nähere Bestimmung der Abkunft, des Zweckes, des Besitzers u. s. w. anzugeben. Hier ist es, wo nicht eine Zweideutigkeit den bestimmteren Ausdruck fordert, gleichgültig, ob überhaupt nur die höhere, überirdische Natur ausgesagt, oder Jehova selbst als Urheber, als Besitzer genannt wird. So fanden wir oben עַם יְהוָה *das Jehova angehörende Volk* vorherrschend, daneben ist aber עַם אֱלֹהִים *das gottgeweihete Volk* 2 Sam. 14, 13. vorhanden, wie נַחֲלַת אֱלֹהִים 2 Sam. 14, 16. neben נַחֲלַת יְהוָה 21, 3. So ist רוּחַ יְהוָה vorherrschend, doch רוּחַ אֱלֹהִים nicht unmöglich, wo keine Missdeutung stattfinden kann, wie 1 Sam. 10, 10. vgl. m. v. 6. So בֵּית יְהוָה vorherrschend, aber daneben בֵּית אֱלֹהִים *ein der Gottheit geweihetes Haus*, wenn auch wie Jud. 17, 5. 18, 31. vom Jehovakultus die Rede ist. So דְּבַר יְהוָה vorherrschend, aber daneben דְּבַר אֱלֹהִים, nicht allein, wo Ehud zum Nichtisraëliten Eglon spricht Jud. 3, 20., sondern auch, als Samuël dem Saul seine von Gott beschlossene Erwählung verkündet 1 Sam. 9, 27. vgl. v. 17., wodurch zugleich 1 Reg. 12, 22. vgl. 2 Sam. 16, 23. gerechtfertigt wird. Hierher gehören besonders noch zwei Wendungen: אֲרוֹן אֱלֹהִים (*die Bundeslade*) und מַלְאַךְ אֱלֹהִים, beide mit und ohne Artikel. Die erstere Komposition 1 Sam. 3, 3. 4, 11. 13. 17. 19. 21. 22. 5, 1. 2. 14, 18. 2 Sam. 6, 2. 3. 4. 6. 7. 12. (אֲרוֹן בְּרִית הָאֱלֹהִים 1 Sam. 4, 4.) ist überhaupt *die Gotteslade* und als solche hinlänglich von jeder anderen, zu weltlichen Zwecken bestimmten, verschieden, dem Hebräer also vollkommen

s. v. a. אֲרוֹן יְהוָה 1 Sam. 4, 6. 6, 1. 2. 8. 11. 15. 18. 19. 21. 2 Sam. 6, 9—11. 1 Reg. 2, 26. 8, 4. (אֲרוֹן בְּרִית יְהוָה 1 Sam. 4, 3—5. 1 Reg. 3, 15. 8, 6.), wo der Besitzer genannt ist. Doch sowie ein besonderes Interesse hinzutritt, hört der willkührliche Wechsel auf, und während der Erzähler 1 Sam. 5, 1. 2. noch אֲרוֹן הָאֱלֹהִים gebrauchen kann, sagt er v. 3. 4. einzig richtig: *und Dagon lag auf der Erde* לִפְנֵי אֲרוֹן יְהוָה, wie schon *Ewald* S. 36. bemerkt, weil hier Jehova in einen Gegensatz zum Götzen tritt. Die andere Komposition מַלְאַךְ אֱלֹהִים Jud. 6, 20. 13, 6. 9. 1 Sam. 29, 9. 2 Sam. 14, 17. 20. 19, 28. ist *der Gottgesandte*, der für den Israëliten nur von dem wahren Gotte gesandt sein kann, daher ohne Unterschied s. v. a. מַלְאַךְ יְהוָה Jud. 2, 1. 4. 6, 11. 21. 22. 13, 3.

4. Gottesnamen in der Genesis.

Dies sind im Wesentlichen die Gränzen des Gebrauchs beider Gottesnamen in den älteren historischen Büchern, um die es sich hier allein handeln konnte. Es liegt uns nun ob zu sehen, ob sich die beim Wechsel der Gottesnamen in der Genesis darbietenden Erscheinungen vollständig aus dem sonstigen Sprachgebrauche erklären lassen, oder ob wir zwei Referenten anzuerkennen haben, von denen der eine Gott אֱלֹהִים der andere יְהוָה nennt. Allerdings muss man zum Beweise gegen eine rein mechanische Anwendung der Gottesnamen in diesem Buche zuvörderst solche Stellen festhalten, in denen die Stücke mit vorherrschendem יְהוָה, nicht nur in dem Falle, wo aus grammatischen Gründen אֱלֹהֵי שֵׁם C. 9, 26., אֵל רֳאִי C. 16, 13. nothwendig wird, sondern auch ausserdem mit klarem Bewusstsein des Unterschieds אֱלֹהִים gebrauchen. Unwidersprechlich ist dies C. 3, 1. 3. 5. der Fall, wo אֱלֹהִים im Gespräche Evas mit der Schlange einzig richtig steht, ebenso C. 9, 27., wo אֱלֹהִים den Japhet segnen soll, während v. 26. יְהוָה als der Gott Sems gepriesen wird. Vgl. S. 191. Einzig richtig konnte der Erzähler auch nur בְּנֵי אֱלֹהִים C. 6, 2. 4. sagen, während er daneben v. 3. 5. 6. 7. 8. Gott immer יְהוָה nennt, und in dem Satze: וְהָיָה יְהוָה לִי לֵאלֹהִים C. 28, 21. ist keine andere Ausdrucksweise mög-

lich [4]). Doch folgt nicht mehr daraus als dies, dass der Hebräer, wenn er auch nach einem bestimmten Plane nur den einen Gottesnamen gebrauchen wollte, unmöglich so weit seine Consequenz ausdehnen konnte, dass er den anderen gegen die Forderungen des Sinnes und des festen Sprachgebrauchs ohne stellvertretenden Ausdruck ausschliessen durfte. Es kann ohnehin, was von den streitenden Parteien nicht klar genug gefasst ist, nie vorausgesetzt werden, dass irgendwo auch in der Genesis יְהוָֹה oder אֱלֹהִים absolut falsch stehe, und so kann es gelingen für die einzelnen Fälle Beziehungen zu finden und den Wechsel der Gottesnamen in der Genesis durch den sonstigen Sprachgebrauch zu rechtfertigen. So ist allerdings C. 4. יְהוָֹה an rechter Stelle, wo ihm die Opfer dargebracht werden, wo er als oberster Richter erscheint und Gegenstand göttlicher Verehrung ist; ebenso opfert Noach C. 8, 20. ff. dem Jehova von allen reinen Thieren, mit deutlicher Beziehung auf das spätere Gesetz, und consequent ist es C. 7, 1. ff. nur Jehova, als Gott des Gesetzes, der von allen reinen und unreinen Thieren nach bestimmtem Verhältnisse zu nehmen gebietet [5]). So ist es richtig Jehova, der C. 6, 1—8. die Lasterhaftigkeit der Welt zu züchtigen beschliesst; derselbe, der sich C. 8, 21. 22. der Schwachen wieder erbarmen will, während es nicht gegen sonstige Analogie ist, dass, wo die speciellere Tendenz nicht gerade vorwaltet, daneben Elohim, als die überirdische Macht, die Fluth ankündigt C. 6, 9. ff., verhängt C. 7, 11—8, 19. und, wie C. 1. der Weltschöpfer, so C. 9, 1—17. mit den Stammvätern der neuen Menschheit sich verbündet, um eine neue Welt erwachsen zu lassen. Denn der Gott, der sich hier verbindlich macht, keine Fluth mehr zu senden, ist kein anderer, als der höchste Herr der Welt; was er hier als Elo-

---

4) Ueber בֵּית אֱלֹהִים muss ich in soweit anders als *Ewald* (St. u. Kr. S. 598.) urtheilen, als die Stelle nicht jehovistischen Ursprungs ist.

5) Unten wird sich zeigen, dass hier das wahre Sachverhältniss das umgekehrte ist.

him verspricht, das beschloss er als Jehova C. 8, 21. Nach dem obigen Wechsel der Gottesnamen, werden wir nicht anstossen, wenn Abraham C. 20, 17. *betet* אֶל־הָאֱלֹהִים, während es C. 25, 21. heisst: וַיֶּעְתַּר לַיהוָה; wenn C. 20. אֱלֹהִים zum Schutze seines Auserwählten den Abimelech warnt', wie C. 12, 17. unter gleichen Verhältnissen יְהוָה den Pharao schlägt; wenn C. 25, 11. אֱלֹהִים den Isaak, C. 35, 9. den Jakob *segnet*, wie C. 24, 1. יְהוָה den Abraham, C. 30, 27. den Laban und בִּרְכַּת יְהוָה C. 39, 5. den Joseph begleitet; wenn bald אֱלֹהִים C. 20, 3. 46, 2. bald יְהוָה C. 26, 24. 28, 13. 31, 24. im Traumgesichte erscheint; bald מַלְאַךְ יְהוָה C. 22, 15. zum Menschen redet; bald מַלְאֲכֵי אֱלֹהִים C. 28, 12. 31, 11. 32, 2. denselben umschweben u. a. m., und so wird sich näher betrachtet überall die Richtigkeit des Ausdrucks nachweisen und anderweitig belegen lassen, aber nimmermehr die Nothwendigkeit desselben, was wesentlich davon verschieden ist. Indess würde der Nachweis der Richtigkeit des Ausdrucks hinreichen, wären damit zugleich alle Erscheinungen beim Wechsel der Gottesnamen in der Genesis erklärt. Dem ist aber nicht so, denn unerklärt bleibt immer noch dabei und selbst nach *Hengstenbergs* und *Drechlers* Bemühungen unangefochten die schon S. XXXII. berührte Thatsache, dass sich אֱלֹהִים nur in bestimmten Stücken findet, welche zugleich ein enger Zusammenhang, ein charakteristischer Ideenkreis und Sprachgebrauch zu einer Einheit verbindet, und יְהוָה ganz ebenso nur in bestimmten Stücken, die sich durch Sprache und Gedanken gleich stark auszeichnen. Offenbar muss dieser Wechsel auf einer inneren Nothwendigkeit beruhen, die von dem oben ausgeführten willkührlichen Wechsel der Gottesnamen völlig unberührt bleibt. Eine solche Nothwendigkeit lässt sich aber nur so denken, dass vorausgesetzt wird, die Stücke, welche den Namen יְהוָה immer ausschliessen, müssen auch sachlich Gott noch nicht in seinem besonderen Verhältnisse als Jehova für die Zeit der Genesis vorhanden annehmen, und lässt sich nun wohl diese Voraussetzung durch den Pentateuch selbst rechtfertigen? Allerdings! Exod. 6, 2. 3. finden wir die erforderliche Angabe, wo אֱלֹהִים zu Mose

spricht: *„ich bin* **Jehova**, *und bin erschienen dem Abraham, Isaak und Jakob als der allmächtige Gott* (אֵל שַׁדַּי), *aber meinem* **Namen** יהוה **nach** *bin ich ihnen* **nicht** *bekannt geworden*". Der Sinn der Stelle kann nur der sein, dass Gott aussagt, sich den Urvätern des Volks offenbart zu haben, dass er ihnen aber seinem **wahren Wesen nach** noch nicht bekannt gewesen sei, also noch nicht als Jehova, wie er sich erst dem Mose offenbaren wolle. „Die Stelle handelt nicht von der Promulgation des Namens Jehova", sagt *Hengstenberg* S. 289. richtig, „sondern von der Offenbarung Gottes als Jehova", giebt also die Offenbarungen an Mose als die Epoche an, wo für das israëlitische Gottesbewusstsein אֱלֹהִים zu יְהוָֹה geworden sei. Die vormosaische Zeit kann sonach nicht von יְהוָֹה, sondern nur von אֱלֹהִים wissen, und nun begreifen wir, warum אֱלֹהִים C. 2, 3. den Sabbath heiligt; C. 5, 24. den frommen Henoch von der Erde entrückt; in der Fluthgeschichte als der strafende und sich erbarmende Richter der Welt auftritt; warum es אֱלֹהִים ist, der C. 17. die Beschneidung gebietet und mit Abraham den Bund schliesst; C. 22. den einzigen Sohn zum Opfer fordert; warum Jakob C. 28, 20. dem אֱלֹהִים seine Gelübde weihet u. a. — lauter Stellen, in denen unter allen Umständen יְהוָֹה näher lag und sicher gewählt wäre, hätte nicht der eine Grundgedanke bis zu jener Epoche entschieden den wahren Namen Gottes ausgeschlossen. Wie wird aber daneben der Gebrauch des יְהוָֹה schon in der Genesis gerechtfertigt? Ist's denkbar, dass der Schriftsteller, der aus nunmehr bekannten Gründen bis zu einem bestimmten Zeitpuncte den Namen יְהוָֹה consequent meidet, gedankenlos gegen seine Absicht denselben daneben eben so consequent sollte gebraucht haben? Zugegeben sogar, aber nicht zugestanden, dass die Periode bis zur vollendeten Gründung der Theokratie, wie *Hengstenberg* S. 286. meint, als die Zeit der allmäligen Sichselbstentwickelung Gottes und der dadurch bedingten allmäligen Fortentwickelung des Gottesbewusstseins einen gemischten Charakter der Betrachtungsweise Gottes habe, je nachdem man auf das früher unvollkommnere, der Heidenwelt verwandte, oder das spätere voll-

vollkommnere, schon theokratische Elemente enthaltende Gottesbewusstsein sehe: so bleibt immer die obige Schwierigkeit ungelöst, dass eben die Bezugnahme auf das Frühere, wodurch אֱלֹהִים veranlasst sein soll, sich consequent nur in bestimmten, unterschiedenen und unter sich verbindbaren Stücken findet, wie nicht minder die Bezugnahme auf das יְהוָה erzeugende Spätere in ebenso radikal verschiedenen Partien. Es bleibt immer noch die Divergenz, die wir in Rücksicht auf Ex. 6, 2. 3. nicht von einem seiner selbst gestellten Aufgabe bewussten Schriftsteller ableiten können. Zwar sucht *Hengstenberg* sie zu heben, doch sichtbar ohne Erfolg, wenn er einerseits S. 289. anerkennt, dass bei der engen Zusammengehörigkeit von Namen und Sache auch der Name יְהוָה als solcher erst in der Zeit der Offenbarung Gottes als Jehova (Ex. 6, 2.) entstanden, nicht etwa schon in der früheren Zeit als ein blosser titulus sine re, als ein blosser Schall und Rauch (wie es *Drechsler* S. 48. anzunehmen scheint) vorhanden gewesen sein könne, andrerseits aber den Gebrauch des יְהוָה in der Genesis mit Bezugnahme auf Ex. 6, 2. nur auf dem Wege zu rechtfertigen weiss, dass er ein quantitatives Verhältniss unterschiebt und die Offenbarung Jehovas an Mose unendlich gross annimt, wogegen das vormosaische Offenbarungsquantum verschwinde und Ex. 6, 2. ignorirt sei. Es heisst dies nichts anderes, als die Opposition erkennt die Kraft des den Namen יהוה bis Ex. 6, 2. ausschliessenden Arguments an, ohne eine befriedigende Auskunft über das Vorkommen desselben vor jenem Zeitpunkte geben zu können. Allerdings muss auch der ausschliessende Gebrauch des יְהוָה in bestimmten Stücken der Genesis Gründe haben und, wie der ausschliessliche Gebrauch des אֱלֹהִים in den übrigen, von einem Grundgedanken ausgehen. Wir werden ihn alsbald kennen lernen. So viel ist aber schon hier klar, dass er in keiner Weise mit dem Principe dessen, der יְהוָה gerade ausschliesst, vereinigt werden könne, dass mithin, wo wir zwei divergirende Grundgedanken neben einander finden, zwei verschiedene Schriftsteller sich unabweislich kundgeben. Es behält der Wechsel der Gottesnamen seine beweisende Kraft

für die Genesis und kann mit Vorsicht angewandt als de nächste Leiter zur Unterscheidung der verschiedenen Stück gebraucht werden. Uns liegt nun zunächst ob, die verschie denen Stücke selbst näher zu charakterisiren und die Entste hung des Buchs aus denselben nachzuweisen, wodurch zu gleich das bisher mehr nur Angedeutete seine weitere Begrün dung finden wird.

a) Charakteristik der verschiedenen Stücke.

Vornehmlich sind es zwei, bis auf Ex. 6, 2. am Ge brauche der Gottesnamen leicht unterscheidbare Hauptbe standtheile, welche der Genesis, wie dem ganzen Pentateu che (mit Ausschluss des Deuteronomiums im engeren Sinn C. 1 — 32, 47. vgl. S. 556.) zum Grunde liegen, wonebei aber nicht zu verkennen ist, dass der Pentateuch auch Stück enthalte, welche von keinem der beiden Verfasser jene Hauptbestandtheile ursprünglich abstammen, wie in der Ge nesis Lamechs Lied C. 4, 23. 24., das sich stark unter scheidende 14. Kapitel, wahrscheinlich C. 21, 7., entschie den der Segen Jakobs C. 49. und in den übrigen Büchern man ches andere, worüber *Bleek* (in *Rosenm.* Repert. Th. 1.) und *Ewald* (in St. u. Kr. a. a. O.) sich weiter ausgesprochen ha ben. Doch ändert dies vor der Hand nichts im Sachverhält nisse, da sich überall darthun lässt, dass bereits jene beiden Haupterzähler diese verschiedenen Stücke in ihre Darstel lungen aufnahmen, und so sind wir auf eine nähere Prüfung jener beiden Hauptbestandtheile hingewiesen [6]).

6) Das Schwierigste hierbei, wofür *v. Bohlens* Kommentar viel zu wünschen übrig lässt, die Ableitung der einzelnen Stücke von den beiden Haupterzählern selbst kann nicht durch ein allgemeines Rai sonnement über das Sachverhältniss abgemacht sein. Ich habe des halb diese Untersuchung in den Kommentar verwiesen und bei je dem Kapitel besonders geführt. Für die Einleitung bleibt noch das Resultat aus der Specialuntersuchung weiter zu benutzen, wo durch zugleich das unten in der Untersuchung vom Zusammen

I. Die Grundschrift
oder der Elohist.

Schon *de Wette* (Einl. §. 150.) erkennt richtig in den vor ihm mehr fragmentarisch angesehenen Stücken, in denen אֱלֹהִים herrscht, einen ursprünglichen Plan und Zusammenhang an, und *Ewald* (a. a. O. vgl. *Bleek* observv. S. 6. f.) zeigt, dass sie einer alten Schrift angehören, welche zur Aufgabe hatte, die ganze Zeit vom Ursprunge der Welt bis zum Tode Moses und der Eroberung des Landes Kanaan im Zusammenhange zu beschreiben. Sie umfasste mithin die ganze Zeit, welche der Pentateuch in seiner völligen Ausdehnung (s. S. XIX.) darzustellen hatte und blieb die Grundlage für denselben — daher nennen wir sie die Grundschrift — dergestalt, dass Plan und Anordnung von ihr bedingt sind, der legislative Theil von ihr entnommen ist und im historischen Theile die Grundzüge, in grösseren Partien sogar die völlige Ausführung ihr allein angehört. Sie zieht sich durch den ganzen Pentateuch, erzählt Moses Tod am Schlusse des Deuteronomium (s. S. 556.) und lässt sich noch im Buche Josua erkennen, wie an einem anderen Orte soll nachgewiesen werden. Ihre Tendenz muss, wie von selbst einleuchtet, mit der des Pentateuch zusammenfallen, in sofern sie bereits die Gründung der Theokratie nach ihren drei Hauptmomenten der Auserwählung des Volks, der Gründung von Staat und Kirche, und der Besitznahme des den Urvätern verheissenen Bodens (s. S. XIX. f.) nachzuweisen zur Aufgabe hat, und gerade hierbei spricht sich die Idee des Verfassers deutlich aus, dass erst mit Mose

---

hange der Grundschrift entnommene Beweismittel seine Rechtfertigung finden muss. Willkührlich verfahren zu sein, bin ich mir nicht bewusst; kleinlich verfahren zu müssen, wenn das soviel heisst als durch Gründe veranlasst Verse und Halbverse zu trennen, habe ich nie gescheut, wo es die Sache mit sich brachte, am wenigsten aber habe ich mich durch *de Wettes* (Einl. §. 150.) Bedenklichkeiten bewogen gefühlt, auf halbem Wege stehen zu bleiben und auf die Gefahr hin, irren zu können, die Untersuchung nicht bis zum letzten Kapitel des Buchs fortzuführen.

die Zeit der vollständigen, wahren Offenbarung erschienen sei. Bis dahin hatte Gott, der Schöpfer und Herr der Welt, wohl Sorge getragen für die Personen, welche die Gründer des auserwählten Volks werden sollten, wohl hatte er sich ihnen offenbart und die Grundbedingungen des Heils ihnen kund gethan (vgl. C. 17.): aber noch nicht als יְהוָה kannten die Voraltern ihren Gott, denn als solcher erschien er erst mit dem Gesetze und durch dasselbe; erst mit dem Gesetze tritt ein Jehovakultus ein, erst mit dem Gesetze werden die Bedingungen des Bundes vollständig gegeben, dessen eine Seite der Besitz von Kanaan ist. Dem Verfasser der Grundschrift gehört sonach die zuvor (S. XLVIII.) dargestellte Idee an, vermöge welcher er bis zum Eintritte jener heiligen erhabenen Zeit den Gebrauch des Namens יְהוָה ausschliessen musste und für die Genesis nur אֱלֹהִים gebrauchen durfte. Deutlich ist dabei noch des Verfassers Ansicht von der schrittweisen Weiterentwickelung der Offenbarung. Denn Elohim, der mit Noach den Bund schloss, ist schon näher den Patriarchen bekannt, denen er sich, das spätere Verhältniss vorzubereiten, als besonderer Schutzgott offenbarte. Darum sucht der Verfasser einen significanteren Ausdruck, wo er das speciellere Verhältniss im Sinne hat, und darum führt er mit Abraham אֵל שַׁדַּי (S. 345.) ein, den *Hengstenberg* S. 292. richtig als noch unentwickelten יְהוָה auffasst.

In Rücksicht auf die Genesis verfolgt schon die Grundschrift die S. XXI. nachgewiesenen Zwecke, nur dass in ihr alles kürzer und bündiger gehalten ist. Auch sie hat Israëls Abstammung zu zeigen, beschränkt sich aber mehr auf den engeren Nachweis der Abkunft der Urahnen. Ihr genügt die genealogische Deduction Abrahams in gerader Linie von Sem und Noach, die Noachs von Seth und Adam, ohne Rücksicht auf die Seitenlinien, die erst für die Grundschrift Interesse erhalten, als mit Abraham der Nachweis der gerechten Ansprüche auf Kanaan nöthig wird und es sich um Bestimmung des wahren Erben handelt. Kurz geht sie über Alles hinweg, was nicht unmittelbar die speciellen Zwecke für das Volk Gottes berührt, oder lässt es ganz unberührt,

und der engere Gesichtspunkt, das Vorleben des israëlitischen Volks zu zeigen, prävalirt hier so sehr, dass für die Grundschrift nicht sowohl Abraham als vielmehr Jakob, der unmittelbare Stammvater des Volks, die Hauptperson der Genesis ist. Allerdings erkennt auch sie Abrahams moralische Grösse an und lässt ihm das Verdienst den Grund zum theokratischen Verhältnisse Israëls durch seine Treue und seinen Glauben gelegt zu haben (S. 288.): doch erst Jakobs Verhältnisse greifen unmittelbar in das Leben des nachmaligen Volks ein, seine Wanderung nach Mesopotamien bedingt die Geburt der 12 Stammväter, seine Verpflanzung nach Aegypten veranlasst die glorreiche Befreiung, und so ist's nicht zufällig, dass die Grundschrift im weiteren Verfolge der Geschichte immer vollständiger wird, namentlich erst in Jakobs Leben die Idee der göttlichen Leitung und Fürsorge niederlegt, während sie die vorausgehende Periode, selbst Abrahams und besonders Isaaks Leben als mehr nur vorbereitend, kürzer zusammenzieht. Um nun zu sehen, wie die Grundschrift dem Obigen gemäss die gegenwärtige Gestalt der Genesis bedinge, haben wir die Planmässigkeit ihrer Erzählung für den Umfang des Buchs selbst herauszustellen, wobei wir kleinere Einschaltungen, über welche der Kommentar Rechenschaft giebt, unberücksichtigt lassen dürfen.

Die Grundschrift beginnt

1) mit Erschaffung der Welt und des Menschengeschlechts C. 1—2, 3., aus gleichem Grunde wie die gegenwärtige Genesis (S. XXI.). Der Mensch ist vorhanden und von Gott zur Fortpflanzung bestimmt. Rasch geht der Erzähler fort

2) zur Geschichte Noachs. Den Uebergang bildet die genealogische Ableitung Noachs von Seth C. 5., wo v. 1. eine Ueberschrift den Abschnitt anzeigt, und nachdem Noach mit seinen drei Söhnen nachgewiesen ist C. 5, 32., sondert eine neue Ueberschrift C. 6, 9. die Specialgeschichte dieses ausserordentlichen Mannes ab. Gott sieht C. 6, 9—22., dass das Menschengeschlecht auf Erden entartet und nur Noach ein frommer und gerechter Mann ist. Er beschliesst,

das Menschengeschlecht zu vertilgen und nur Noach mit den Seinigen zu erhalten. Zu dem Ende verkündet er diesem sein Vorhaben, befiehlt ihm eine Arche für sich und die Seinigen zu bauen und darin ein Paar von allen Thierarten mit den nöthigen Speisevorräthen aufzunehmen. Es geschieht wie es Gott angeordnet hat, und nun beginnt C. 7, 11—8, 19 der unablässige Regen, der die Erde hoch überschwemmt und alles Leben vernichtet. Nur Noach und was bei ihm ist entgeht dem Verderben. Nach fünf Monaten endlich senken sich die Gewässer wieder, die Arche bleibt stehen auf dem Ararat, und als die Erde vollkommen trocken ist, verlässt Noach auf Gottes Befehl die Arche. Gottes Segen weihet ihn C. 9, 1—17. zum Stammvater der neuen Menschheit er erhält noch die Verheissung, dass keine zweite Fluth die Erde zerstören werde, und stirbt C. 9, 28. 29. — Nach dieser kürzeren, aber wohlzusammenhängenden Schilderung des Lebens Noachs, eilt der Erzähler

3) zur Geschichte Abrahams. Ham und Japhet bleiben gänzlich unberücksichtigt und der Verf. nimt C. 11, 10—32. nur die Genealogie Sems auf, die er durch eine neue Ueberschrift v. 10. einleitend bis auf Terach und v. 27. durch eine Ueberschrift abermals ansetzend bis Abram fortführt. Deutlich ist hier die Bedeutung der letzten Ueberschrift, denn mit Terach und seinen Söhnen Abram, Nachor, Haran beginnt die Specialgeschichte. Wir erfahren hier noch von der Grundschrift, dass Haran zu Ur Kasdim, dem ursprünglichen Wohnorte, gestorben sei und drei Kinder: Lot, Milka, Jiska hinterlassen habe; dass Milka die Gattin Nachors geworden sei, während sich Abram mit Sarai (seiner Halbschwester) die aber *unfruchtbar* gewesen, verheirathet habe. Terach beabsichtigt von Ur Kasdim nach Kanaan zu ziehen und kommt in Harran an, wo er stirbt. Bis dahin hat die Grundschrift in bündiger Kürze alles vorbereitet, was für die nachfolgende Specialgeschichte Abrams von Wichtigkeit werden kann. Mit Abram rückt der Erzähler seinem Ziele näher und nun treten seine specielleren Absichten deutlicher hervor. Was Terach beabsichtigte, führt Abram aus. Er wandert

mit Sarai und Lot aus Harran nach Kanaan und durchzieht als Nomade das Land bis Elone Mamre [7]). Da erscheint ihm C. 17. Gott als אֵל שַׁדַּי zum ersten Male und erwählt ihn zum Stammvater des Volks, dem er sich zu eigen geben wolle. Hier wird der Bund geschlossen und die Beschneidung als Bundeszeichen eingesetzt. Abram soll hinfort Abraham heissen, denn er soll Stammvater einer zahlreichen Nachkommenschaft werden und ihm soll das Land seiner Pilgerschaft angehören. Doch soll nicht Ismaël, dessen Abstammung wir erst unten erfahren, Erbe dieser Verheissung sein, sondern der Sohn Sarais, welcher der bisherigen Unfruchtbarkeit und des hohen Alters ungeachtet in Jahresfrist ein Sohn verkündet wird. Sarai wird Sara genannt, und Abraham vollzieht nun den Act der Beschneidung an sich und allen Hausgenossen. Während sich Gott so dem Abraham auf kanaanit. Boden offenbart, errettet er um Abrahams Willen den Lot, als er die Städte der Jordansau zerstörte C. 19, 29. und wir erfahren durch die kurze Notiz, dass Lot nicht mehr bei Abraham war, als letzterem die glorreichen Verheissungen zu Theil wurden. Damit ist Lot, der erste Seitenverwandte, abgefertigt. Jetzt nun beginnen die Prüfungen. Abraham wandert C. 20, 1—17. in das Gebiet Abimelechs ein, wo er Sara für seine Schwester ausgiebt und diese ihm entführt wird. Gott schützt aber Abraham in seinen Rechten und Sara wird reichlich beschenkt ihrem Gatten zurückgege-

---

7) Vgl. C. 12, 5. 6. 8. 13, 18. Worüber ich im Kommentare S. 290. mich noch zweifelnd aussprach, das hat sich bei wiederholter Betrachtung als mindestens höchst wahrscheinlich ausgewiesen. Besonders dürfte die Abstammung von C. 12, 5. aus der Grundschrift deutlich sein (wo dann der Ergänzer Abrams Entschluss durch Jehovas Befehl vorbereitet), wenn wir damit Stellen, wie C. 36, 6. 46, 6. vergleichen und die Breite des Ausdrucks wie die Nothwendigkeit des Erzählten (S. 289.) in Anschlag bringen. Dazu wird die Mitwanderung Lots C. 19, 29. vorausgesetzt (S. 364.). Ferner auf מוֹרֶה v. 6. geht nach Allem C. 22, 2. und אֵלֹנֵי מַמְרֵא C. 13, 18., worauf מִשָּׁם C. 20, 1. zurückweist, ist auch C. 23, 19. als bekannte Lokalität in der Grundschrift erwähnt.

ben. Die Zeit, wo Isaak geboren werden sollte C. 17, 21., ist abgelaufen und der Verheissene erscheint C. 21, 2—8. Kein anderer kann neben ihm Anrechte auf Abrahams Güter und Verheissungen haben, und darum muss „Ismaël, der Sohn Hagars der Aegypterin, den sie den Abraham gebar" — erst hier an nöthiger Stelle nachgebracht — neben Isaak weichen v. 9—21., während Abimelech v. 22—23. mit Abraham einen Bund schliesst und ihm den ungestörten Aufenthalt im Lande zusichert (vgl. S. XXVII.). Aber noch eine Prüfung hat Abraham zu bestehen, indem Gott C. 22, 1—13. 19. Isaak, den einzigen Sohn, zum Opfer fordert. Ohne Murren ist Abraham bereit dem Befehle Folge zu leisten, und Gott erkennt nun seine Gottesfurcht an, da er das Liebste auf Erden ihm darzubringen sich nicht weigere. Hiermit hat Abrahams Leben seine Höhe erreicht und der Erzähler kehrt einen Augenblick zu seinem Ausgangspuncte zurück, um Nachors Abkömmlinge v. 20—24. nachzuholen, die durch Rebekka wieder wichtig für Abrahams Familie werden, und eilt dann rasch seinem Ziele näher zu rücken. Sara stirbt C. 23. und Abraham erkauft in der bekannten Absicht (S. XXVII.) die oft besprochene Grabhöhle, entfernt noch vor seinem Tode C. 25, 1—6. seine Söhne von Ketura, dem Kebsweibe, und stirbt v. 7—11. Der Erbe ist Isaak. Durch eine neue Ueberschrift v. 12. scheidet der Erzähler v. 12—18. noch Ismaëls Nachkommen aus und geht unverzüglich

4) zur Geschichte Isaaks. Von ihm weiss er wenig und er lässt seine Hauptperson Jakob schon so stark hervortreten, dass Isaak daneben nur als überleitende Person erscheint. Die Grundschrift erzählt hier wieder sehr kurz, aber vollständig, durch eine Ueberschrift C. 25, 19. des neuen Patriarchen Geschichte auszeichnend, dass Isaak „die Rebekka, die Tochter Bethuëls aus Paddan-Aram, die Schwester Labans", zur Frau genommen v. 20., dass sie schwanger geworden v. 21. (s. S. 417.) und v. 24—26. Zwillinge geboren habe: Esau und Jakob. Sofort tritt das Specialinteresse, das sich an Jakob anschliesst, hinzu und v. 27—34. verkauft Esau leichtsinnig sein Erstgeburtsrecht an Jakob.

Um vollständig unwerth zu werden, Isaaks Erbe zu sein, nimt Esau C. 26, 34. 35. noch zwei kanaanitische Weiber zu seiner Aeltern Kummer, und Rebekka wünscht C. 27, 46., dass nur Jakob nicht möge in gleicher Weise den Stamm verunedeln. Dies giebt die Veranlassung, dass Isaak C. 28, 1—9. seinen Sohn Jakob ermahnt, nach Mesopotamien zu wandern, um sich innerhalb seines Stammes zu verheirathen; so werde er Erbe der Segnungen Abrahams werden und das Land zum Besitz erhalten, das Gott jenem verheissen. Jakob folgt der Weisung seines Vaters und Esau weicht freiwillig, indem er zu Ismaël geht und eine Tochter desselben zur Frau nimt. Von hier an beginnt der Verf. deutlicher die Idee der göttlichen Fürsorge für den auserwählten Stamm zu entfalten. Denn als Jakob das väterliche Haus verlassen hat und allein in Bethels Nähe auf dem Felde übernachten muss C. 28, 10 — 22. 17 — 22. (s. S. 436. f.), umschweben ihn schützend die Engel Gottes und Jakob legt das feierliche Gelübde ab, diesen Ort zu einem Gotteshause weihen zu wollen, wenn ihn Gott auf dem Wege, den er vorhabe, behüten werde. Dies gleichsam das Thema. Jakob kommt zu Harran an, wirbt und dient um Labans Töchter vierzehn Jahre und erzeugt mit ihnen und ihren beiden Mägden elf Söhne und eine Tochter C. 29. (vgl. S. 440. f.) 30, 1 — 13. 17 — 24. (z. Hälfte). Leistet so Gott dem Jakob Ersatz durch die reichliche Nachkommenschaft für den Betrug, den ihm Laban gespielt, so behütet er ihn auch in den sonstigen Schwierigkeiten, die ihm desselben Eigennutz in den Weg legt. Bitter beschwert sich darüber Jakob C. 31, 4 — 48. 50 — 54. gegen seine Frauen und fasst mit ihnen den Entschluss, einer göttlichen Mahnung zu folgen und nach Kanaan zu entweichen. Es geschieht. Doch Laban setzt nach, holt Jakob ein, aber Gott warnt den Erzürnten, sich nicht an Jakob zu vergreifen und ein feierliches Bündniss, sich nie mehr zu nahe kommen zu wollen, schlichtet den Zwist zu Jakobs Vortheil. Kaum ist diese Gefahr überstanden, so naht eine grössere durch Esau, den raublustigen Beduinen C. 32, 1 — 12. (S. 465.) 14 — 33. C. 33, 1 — 20. Doch Jakobs — des-

sen Name hier in Israël gewandelt wird — Besorgnisse sind unbegründet. Esau empfängt seinen lange entfernten Bruder mit grosser Herzlichkeit und wohlbehalten kommt endlich Jakob in Sichem an, wo er sich ankauft. Aber noch einmal erheben sich Schwierigkeiten, denn Simeon und Levi vernichten C. 34. Sichem, um eine dem Stamme angethane Schmach zu rächen. Doch Gott schützt wieder C. 35. Jakob vor der Blutrache der Kanaaniter und nun, nachdem die Bedingungen erfüllt sind, geht der Patriarch nach Bethel, sein früheres Gelübde zu lösen. Hier verkündet ihm Gott, dass er ihn zum Erben der Verheissungen an Abraham ausersehen habe. Auf der Weiterreise stirbt Rahel bei Benjamins Geburt, vergeht sich Ruben an seines Vaters Rechten, und so kommt Jakob bei Isaak wieder an, der im hohen Alter zu Mamre stirbt. So sehen wir die Grundschrift sehr vollständig alles berichten, was Jakob berührt. Bevor sie aber die Verpflanzung der Familie nach Aegypten berichten kann, sondert sie

5) Jakobs Specialgeschichte dadurch ab, dass sie mit einer neuen Ueberschrift einleitend C. 36. Esau mit seinen Nachkommen für immer den kanaanitischen Boden räumen lässt, und jene gleichfalls durch eine Ueberschrift C. 37, 2. aufnimmt. Jetzt tritt Joseph in die Geschichte ein. Er hat Träume, zieht sich den Hass seiner Brüder zu, wird von ihnen gemisshandelt und kommt an eine midianit. Karavane verkauft nach Aegypten in Potiphars Haus C. 37. Dort erwirbt er sich seines Herrn Vertraun, bis seine Keuschheit ihn ins Gefängniss bringt C. 39, 6 — 20. Doch Gott verlässt ihn nicht. Seine Weisheit C. 40. bringt ihn vor Pharao, dem er die bevorstehende Hungersnoth verkündet, und wird dadurch zu den ersten Ehrenstellen berufen C. 41. Als Grossvezier tritt er mit seiner Familie wieder in Verbindung C. 42 — 45., veranlasst sie nach Aegypten einzuwandern C. 46., wo sie in der Landschaft Gosen vor Mangel geschützt ist, während Aegypten um allen Privatbesitz kommt C. 47. Jakobs Ende naht heran und indem der Patriarch Josephs Söhne Ephraïm und Manasse adoptirt,

verpflichtet er Joseph, ihn im Erbbegräbnisse seiner Väter bestatten zu wollen C. 48. In einem prophetischen Segen verkündet Jakob jedem Stamme sein Schicksal und stirbt C. 49. Seinem Wunsche gemäss wird sein Leichnam nach Kanaan gebracht, und der Erzähler gewinnt erst mit dem Tode *Josephs* und seinem letzten Willen C. 50. einen Abschluss.

Dies ist die Genesis der Grundschrift. Ihr strenger Zusammenhang und wohlgeordneter Plan leuchten ein und *Eichhorn* hat Unrecht, wenn er nur fragmentarische Reste aus der alten Urkunde anerkennen will. Wir haben sie vielmehr noch ganz vor uns und ein Blick auf ihren Plan zeigt, dass sie einzig die Anordnung des gegenwärtigen Buchs bedinge. Wie aber jeder Schriftsteller sich in einem gewissen Gedankenkreise bewegt, eine eigenthümliche Schreibart und Sprachfarbe hat, so auch der Verfasser der Grundschrift. Versuchen wir es, ihn nach dieser Seite näher zu charakterisiren.

Eigenthümlich ist ihm die Idee, dass der Mensch der Ausgangspunkt der Schöpfung und der Herr derselben, das Ebenbild Gottes an sich trage C. 1, 26. 27. 5, 1. und darum ein unverletzliches Geschöpf sein solle C. 9, 6. Wie alles aus Gottes, des absolut Guten, Hand gut hervorging, so auch der Mensch. Die Feindschaft zwischen ihm und der Thierwelt ist nicht ursprünglich und darum wird die ganze lebende Schöpfung C. 1, 29. 30. auf die Erzeugnisse des Pflanzenreichs angewiesen, von dort seine Nahrung zu entnehmen. Doch dies ideale Verhältniss wurde mit der Zeit zerstört und dem Menschen wird nach der Fluth mit Einschränkungen der Thiermord verstattet C. 9, 3. Schon hierin zeigt sich die Idee des Herabsinkens von einem besseren Zustande zu einem entarteteren und gerade dieser Gedanke zeichnet wieder unsern Schriftsteller aus. Je näher das Menschengeschlecht der Zeit seines Ursprungs steht, um so lebendiger wirkt in ihm noch der ursprüngliche Fond der angeschaffenen Tadellosigkeit. Die Generationen der Urzeit sind moralisch besser als die Nachwelt. Der fromme Henoch wird lebendig der Erde entrückt C. 5, 24., er und Noach wandeln in besonderer Gemeinschaft mit Gott (הִתְהַלֵּךְ אֶת־הָאֱלֹהִים) C. 5, 22. 24. 6, 9.,

was selbst von Abraham nicht mehr ausgesagt wird. Wie aber die Menschheit noch besser ist, so ist sie auch glücklicher, und in stufenweisem Fortschritte werden dem Menschengeschlechte je länger je mehr die Vortheile entzogen, welche die Tugend begleiten. Hieraus entspringt die Idee der langlebenden Patriarchen (S. 130.) und gerade unser Verfasser rechnet uns in zwei längeren genealogischen Tafeln C. 5. u. 11, 10. ff. die Jahre der Urväter vor, um die allmälige Abnahme der Lebensdauer zu veranschaulichen. Noch Jakob lässt er C. 47, 9. auf diese Vorzüge der Vorwelt hinblicken und sein Alter von 130 Jahren gering nennen gegen die Jahre seiner Väter. Remarkabel nennt sie aber Jakob dem Pharao gegenüber *seine Väter*, denn dies gerade sollen sie im Sinne unseres Referenten sein, der vom Erstgebornen auf den Erstgebornen fortgehend Abraham als den ersten Semiten und damit zugleich als den ersten Mann des Menschengeschlechts herausstellt, dessen Rechte auf Isaak und Jakob übergehen. Consequent verfolgt daher die Grundschrift das begonnene chronologisch-genealogische System in gleicher Absicht (S. 130.) durch die Hauptlinie der Patriarchen in der Genesis, und wie sie in den Geschlechtsregistern die Nebenlinien allgemein durch וַיּוֹלֶד בָּנִים וּבָנוֹת abthut, so ermangeln diese doch der chronologischen Bestimmungen, wo die Grundschrift für ihre Zwecke die Seitenlinien nicht mehr unberührt lassen darf C. 11, 28. ff. 22, 20—24. 25, 1—4. 12—15. C. 36. Es erklärt sich so, was nach richtiger Bemerkung der chronol. Anordnung der elohistischen Genealogien noch *Eichhorn* (a. a. O. §. 420.) irre leitete. Bedingt hierdurch ist zugleich das ethnographische System, dem sich die Grundschrift anschliesst. Nur mit den Semiten hat sie es ihrem Hauptgesichtspunkte nach zu thun, und unter diesen hat sie C. 11, 26. Terach mit seinen Söhnen als die Träger des Stammes bestimmt, welche aus Nordosten nach Mesopotamien vordringen. Von ihnen muss die semit. Bevölkerung ausgehen und so finden wir es. Abraham, der Erstgeborne, wird durch Ismaël und die Söhne der Ketura Stammvater aller Araber, so weit sie unserem Referenten be-

kannt sind, durch Isaak — Esau Stammvater der Edomiter, durch Isaak — Jakob der Israëliten, während Nachor, der Zweitgeborne, in Mesopotamien bleibt und dort die aramäische Linie gründet. Vgl. S. 395. Gott wollte sich aber nur der Hauptlinie (Abraham — Isaak — Jakob) offenbaren, und wir kennen bereits die auch in den Sprachgebrauch übergreifende Grundansicht unseres Verfassers, dass dies vollständig erst mit und durch Mose geschehen sei. Für die Vorzeit existirt nur Elohim, obwohl die Grundschrift das Verhältniss, wie Elohim in der Welt erscheint, edel und erhaben hält, und niemals vom Standpunkte des Jehovismus aus vergisst, wozu die Vorzeit vorbereiten soll. Wo die Grundschrift Gott einführt, da lässt sie ihn dem Menschen nur erscheinen, um ihm befehlend oder verheissend seinen Willen zu verkünden. Gott ist überall der Allweise, der Allmächtige, der in die irdischen Schicksale eingreifende überirdische Lenker, der noch unmittelbar zum Menschen spricht C. 6, 13. 8, 15. 9, 1. ff. 17, 1. ff. 21, 12. 35, 1. 9. und nur selten im Traumgesichte C. 20, 3. 31, 24. (hier aber für Nichtisraëliten) 46, 2. oder durch seine Boten (vgl. C. 32, 2. 28, 11.) seinen Willen kundgiebt C. 21, 17. 31, 11. Aber ein Jehovacultus mit seinen Instituten, welche erst das später geoffenbarte Gesetz bestimmt, existirt noch nicht für die Vorzeit. Zwar lässt auch *dieser* Referent, das spätere Verhältniss vorbereitend, den Sabbath C. 2, 3. bei der Weltschöpfung geheiligt, das Verbot des Blutgenusses C. 9, 4. bei der Gestattung animalischer Speisen gegeben werden, aber er verfehlt nicht die Sabbathsfeier noch besonders dem Jehova weihen zu lassen Ex. 31, 15. 20, 10., und charakteristisch ist bei dem genannten Verbote noch nicht, wie man erwarten sollte, von reinen und unreinen Thieren die Rede, eben so wie für die Erhaltung der Thierwelt bei der Fluth ein Paar, ohne Rücksicht auf jene Unterscheidung, genügt C. 6, 19. Auch die Beschneidung wird C. 17. mit Abrahams Auserwählung eingeführt. Aber war sie, vermöge der Bedeutung, die sie im Judenthume erhielt (S. 341.), da nicht nothwendig, wo der erste Grund zum theokratischen Verhältnisse gelegt wurde? Hatten

sie nicht auch andere Völker, namentlich Edomiter und arabische Stämme (S. 343.)? und woher konnten sie dieselbe haben, wenn nicht als Erbgut von dem nach der ethnograph. Theorie des Verfassers gemeinsamen Stammvater? Allerdings ist Gott auch schon in der Vorzeit Gegenstand der Verehrung. Die Patriarchen beten zu Elohim C. 20, 17. 32, 10. ff., errichten ihm Altäre C. 31, 1. 7. 33, 20., opfern ihm C. 46, 1. 22, 13., aber das Opfer ist sicher noch nicht als das levitische betrachtet. Noch werden Gott nach unreinerem Cultus Bäthylien geweiht C. 28, 18. 19. 35, 14. 15. und unmöglich kann es Zufall sein, dass die Grundschrift, wo vom Bunde Gottes mit der Menschheit die Rede ist, immer nur הֵקִים בּ׳, נָתַן בְּרִית s. S. 340. sagt, bis sie die vom Opfer entnommene Redensart כָּרַת בְּרִית (S. 324.) Ex. 24, 8. gebrauchen kann, als sich Jehova, der Gott des Opfers, als solcher offenbart hat. So trennt sich nach dieser Anschauung das Alterthum bestimmt von der späteren Zeit. Es ist eine heilige, erhabene Zeit des Werdens und Vorbereitens, aber darum eben ermangelt sie dessen noch, was eine einflussreichere Zeit aus ihren Grundlagen hervorgehen liess. Ueberhaupt ist das Alterthum nach richtigen Grundsätzen möglichst einfach dargestellt. Sehr treu schildert der Verf. das Nomadenleben. Frei bewegen sich die Patriarchen im Lande nach allen Seiten vgl. C. 20, 1. 23, 2. 25, 11. 34, 21. 37, 12. u. a., kaufen sich hier und da an C. 23. 33, 19. und haben gewisse Punkte wie Mamre, wo sie vorzugsweise weilen. Ihre Reichthümer bestehen in ihren Heerden und ihrer Dienerschaft C. 20, 14. 31, 9. 32, 6. 34, 23. 36, 6. Geben sie Geschenke, so sind sie von ihren Heerden entnommen C. 21, 30. 32, 14. ff., oder es sind Landeserzeugnisse C. 43, 11., während der ägyptische Vezier Feiergewänder und eine Summe Geldes schenkt C. 45, 22. vgl. 20, 16. Ueberall sind noch die einfachsten Verhältnisse vorausgesetzt. Der Patriarch hat die oberste Gewalt in seinem Stamme. Er kann Familienmitglieder entfernen C. 21, 14. 25, 6. und adoptiren C. 48, 5.; dem einen Rechte entziehen C. 49, 4., dem anderen verleihen C. 48, 19. 22. Er bringt in eigener Person die Opfer dar

(s. o.); entfernt Abgötterei C. 35, 2. Der Stamm selbst ist nicht kriegerisch; ist in Furcht vor Raubstämmen C. 32, 8. ff., aber doch schlagfertig, eine angethane Beschimpfung blutig zu rächen C. 34. Das ganze Alterthum ist unserem Verfasser noch kunstlos. Oeffentliche Verhandlungen werden mündlich abgemacht C. 23., das Andenken an wichtige Begebenheiten nur durch Gedächtnisssteine fixirt C. 31, 45. ff. 35, 20. Das Zelt ist die Wohnung, der Kamelsattel das Ruhebett für die Frau C. 31, 34. Es existiren noch keine Luxusartikel, denn die Ringe C. 35, 4. sind in ihrer Function als Amulete aufgefasst und zum Zwecke der Stelle nothwendig (S. 480.), und wir müssen hierin Absicht erkennen, da dem Verf. sehr wohl alle diese Dinge bekannt sind und bei den Aegyptern von ihm erwähnt werden. Vgl. C. 40, 17. 41, 42. 43. 44, 2. 45, 21.

In Rücksicht auf Styl und Sprachgebrauch ist die Grundschrift nicht minder eigenthümlich und consequent. Im Ganzen ist der Styl noch weniger cultivirt, schwebt noch zwischen Poësie und Prosa im Schöpfungsmythus C. 1., und überschaut man den ganzen Umfang des Buchs, so bemerkt man die leicht erklärbare Thatsache, dass die Schreibart im letzteren Theile geschmeidiger und flüssiger wird, als sie zu Anfange erscheint. Es treten daher die charakteristischen Eigenthümlichkeiten auch hier gerade am deutlichsten hervor, unter denen sich Breite, Umständlichkeit, Wiederholungen und Aufwand von Worten am leichtesten fühlbar machen. Es erhält dadurch der ganze Vortrag das Gepräge kindlicher Einfachheit und es lässt sich nicht verkennen, dass dieser Aufwand nicht selten die einzelnen Erzählungen in lebensvolle Gemälde umwandelt. Doch ist diese Breite keinesweges nur zu rhetorischen Zwecken benutzt; sie ist vielmehr dem Verfasser natürlich und namentlich im ersten Theile seiner Schrift schreibt er überhaupt nicht anders. Gedenkt er z. B. des Pflanzenreichs oder der lebenden Schöpfung, so genügt ihm nur selten ein kürzerer, Alles umfassender Ausdruck C. 6, 13. In der Regel specificirt er und rechnet die Wesen einzeln vor mit stereotypen Phrasen, wie C. 1, 11. 12. 20. 21. 24.

25. 29. 6, 20. 7, 14. 21—23. 8, 17. 9, 2. Dass der Mensch nach dem Ebenbilde Gottes geschaffen sei, wird nicht ohne Breite C. 1, 27. berichtet und mit aller Breite C. 5, 1. 2. vgl. 9, 6. wiederholt; dass Abraham an einem Tage sein ganzes Haus beschnitten, wird C. 17, 23—27. in einem Athem zweimal mit aller Umständlichkeit beigebracht, und schliesst sich gar ein besonderes Interesse an eine Begebenheit, oder will der Erzähler auf etwas einen Nachdruck legen, so verschmäht er es nicht, dasselbe mit gleichen Ausdrücken immer wieder zu erzählen vgl. C. 17, 10—14., C. 23, 17. 25, 9. 10. 49, 29. ff. 50, 13., und kann durch seine Wiederholungen bis zum Ueberdruss langweilig werden vgl. C. 9, 9—17. 31, 48—54. u. a. Dieser Weitschweifigkeit ungeachtet geht der Verfasser aber doch über anderes unverhältnissmässig kurz hinweg, deutet manches nur an, muss es nachbringen, wo es zum Verständnisse nöthig ist, verliert auch wohl, Nebendinge verfolgend, die Hauptsache aus den Augen und ist nicht immer um einen engeren Zusammenhang bekümmert. Ein merkwürdiges Beispiel giebt gleich C. 1, 16—18., wo der Erzähler vergisst, Sonne und Mond benannt werden zu lassen. Nur beiläufig erfahren wir, dass Sara Abrahams Halbschwester C. 20, 12., Ismaël der Sohn einer ägypt. Magd gewesen sei C. 21, 9.. Fast ohne Verbindung reihet sich C. 21, 2. an C. 20, 17., ein Sprung liegt zwischen C. 21. u. 22., unbeholfen ist die Verbindung von C. 19, 29., und, um nur dies noch hervorzuheben, C. 20. ist durchaus so verworren angelegt, dass man stückweise die Hauptzüge zusammensuchen muss, während Nebendinge desto breiter abgehandelt werden. Vgl. S. 373. Willkommen sind ihm die poëtischen Vorstellungen über das Weltgebäude C. 1, 6. ff. 7, 11. 28, 17. vgl. S. 21., und auch im Ausdrucke wird er mitunter poëtisch: חַיְתוֹ־אֶרֶץ C. 1, 24., זִמְרַת הָאָרֶץ C. 43, 11., besonders wenn er feierlich redet, wie C. 47, 9. In Rücksicht auf den sonstigen Sprachgebrauch hat die Grundschrift manches Eigenthümliche, was im Kommentare weiter herausgestellt und benutzt ist. Wir bemerken hier nur: אֱלֹהִים, אֵל שַׁדַּי, נָתַן בְּרִית, הֵקִים בּ׳, wovon schon oben die Rede war. Die Unterscheidung des

des Männlichen und Weiblichen ist immer זָכָר וּנְקֵבָה S. 30., und bei der Classification der verschiedenen Gattungen fehlt fast nie לְמִינֵהוּ C. 1, 11. 12. 21. 6, 20. 7, 14., wie ganz ähnlich לְדֹרֹתָם, wo von den Nachkommen die Rede ist C. 17, 7. 12. vgl. C. 9, 12., und ähnliches C. 25, 16. 36, 40. 43. nach der charakteristischen Breite des Verfassers. Eigenthümlich ist diesem Referenten die Zusammensetzung הִפְרָה וְהִרְבָּה S. 340., besonders die Formel פְּרוּ וּרְבוּ S. 27. Der Stammvater soll ihm werden לַהֲמוֹן גּוֹיִם C. 17, 3. 5., גּוֹיִם ,לִקְהַל עַמִּים C. 35, 11. 28, 3. 48, 4.; das Land, in welchem er sich jetzt als Pilger aufhält, ist immer אֶרֶץ מְגֻרִים S. 340., das Besitzthum אֲחֻזָּה s. ebend. Eigenthümlich ist ihm die Phrase הֲתַחַת אֱלֹהִים אָנֹכִי C. 30, 2. 50, 19. und ebenso eigenthümlich nennt er Mesopotamien nicht אֲרַם נַהֲרַיִם, sondern פַּדַּן אֲרָם, פַּדָּן (vgl. S. 420.) mit dem aram. Ausdrucke, wie er auch C. 31, 47. mit יְגַר שָׂהֲדוּתָא seine Kenntniss des Aramäischen an den Tag legt. —

Dem Verfasser dieser älteren, hinlänglich unterschiedenen, Schrift gegenüber steht

II. der Ergänzer
oder der Jehovist.

Von diesem Referenten, der gleich vom Anfange an יְהוָה gebraucht, ist nichts Zusammenhängendes erhalten. Was ihm angehört, ist vielmehr so mit der Grundschrift verbunden, dass es diese ergänzt und erweitert — daher die obige Benennung —, überhaupt nur Zweck und Zusammenhang hat in der Verbindung mit der Grundschrift. Wo letztere mager und dürftig ist, da finden wir die jehovistische Quelle am reichhaltigsten fliessen. Sie erzählt sehr ausführlich die Erschaffung des Menschen, den Ursprung des Bösen, die Geschichte Kains und Abels und die Genealogie des ersteren als eine abzuthuende Seitenlinie, die für die Grundschrift noch kein Interesse hat C. 2, 4 — 4, 26.; greift in die Fluthgeschichte ein C. 6, 1 — 8. 7, 1 — 10. 16. 8, 20 — 22. 9, 18 — 27., erzählt die Abstammung der Völker von Noachs Söhnen, mit Berücksichtigung der Seitenlinien Ham, Japhet,

C. 10. und den Anlass zu ihrer Zerstreuung über die Erde C
11, 1—9. Sehr ausführlich ist sie noch (kleinere Zusätz
abgerechnet wie C. 5, 29. 20, 18. 21, 1. 33. 34. 22, 14—
18.) in Abrahams Leben C 12—16. 18—19, 28. v. 30—
38. C. 24., wobei sie Lot, den Seitenverwandten, nicht au
dem Auge verliert; füllt Isaaks Lebensgeschichte aus C. 25
21. 22. 23. C. 26, 1—33. C. 27, 1—45.; wird aber mit Ja
kobs Geschichte, wo die Grundschrift ihrem Zwecke nacl
ausführlicher ist, immer dürftiger C. 28, 13—17. 21. (vgl
29, 31—35.) C. 30, 14—16. 25—43. C. 31, 1—3. 49
C. 32, 10. 13. C. 35, 1. 7. ohne noch etwas Wesentliches bei-
zubringen, bis sie nach einem längeren Berichte über ein Fa-
milienereigniss C. 38. und einer wieder einlenkenden Bemer-
kung C. 39, 1—5. mit einem Missverständnisse C. 39, 21—
23. für die Genesis schliesst. Von einem ursprünglichen Pla-
ne der sogenannten Jehovaurkunde kann sonach hier nicht
die Rede sein. Doch müssen wir den Fall noch offen lassen,
dass uns nur Auszüge aus einer planmässig angelegten Schrift
erhalten sein könnten, und es liegt uns ob, aus den vorhan-
denen Bruchstücken die Idee ihres Verfassers mit seinen cha-
rakteristischen Eigenthümlichkeiten zu entwickeln.

Unmöglich kann es zufällig oder lediglich Werk der
Gewöhnung sein, dass der Ergänzer durch die ganze Genesis
fast ebenso ausschliesslich יְהוָה gebraucht, wie die Grund-
schrift אֱלֹהִים, und um so weniger kann ein Zufall obwalten,
da er sich einerseits des Unterschiedes noch klar bewusst ist
und selbst, wo er muss, אֱלֹהִים in einzelnen Fällen gebraucht
(S. XLV.), andrerseits weit in dem vorherrschenden Gebrau-
che des יְהוָה über den Usus der späteren historischen Bücher,
die doch sehr gewöhnlich אֱלֹהִים noch damit wechseln lassen,
hinausgeht. Er nimt sogar keinen Anstand C. 26, 28. vgl
v. 29. Abimelech in den Mund zu legen: *wir haben gesehen*
dass Jehova mit dir ist, wenn wir auch bei C. 14, 22. au
mehrfache Weise ausweichen können. Der Grund zu dieser
Erscheinung kann nur wieder in der Sache gesucht werden,
und hier ergiebt sich (vgl. S. 122.) als die Grundanschauung
unseres Verfassers, dass Gott, von Ewigkeit her derselbe,

sich vom Anbeginne der Dinge als der eine und wahre Gott kundgegeben habe, dass daher die wahre Religion die primitive sei, die in ihrer reinen Gestalt nur in der auserwählten Linie geblieben und dem auserwählten Volke durch die weiteren Offenbarungen Gottes kund geworden sei [8]). Die Auffassung des Alterthums wird dadurch eine total andere als in der Grundschrift, und der Unterschied, den diese zwischen der früheren und späteren Zeit macht, geradezu aufgehoben. Ueberall setzt hiernach der Ergänzer schon den Jehovismus mit seinen Einrichtungen voraus. Das Opfer Kains und Abels C. 4, 3. 4. ist ganz levitisch „von den Erstlingen der Heerde und ihrem Fette", wie der Landmann von den Feldfrüchten eine Opfergabe bereitet (vgl. S. 103.), und schon mit Seth, dem Stammvater der gerechten Linie, tritt nach dem Ergänzer der Jehovakultus (קָרָא בְּשֵׁם יְהוָה) ein C. 4, 26. Daher ist es nothwendig, dass dieser Referent bei der Fluth reine und unreine Thiere unterscheidet C. 7, 2. 8., weil nach ihm die Sache vorhanden ist, und Noach als frommer Mann kann nicht anders, als Jehova ein Opfer von allen reinen Thieren darbringen C. 8, 20. Jehova verbündet sich mit Abraham und der Ausdruck כָּרַת בְּרִית, den die Grundschrift noch meidet, ist hier C. 15, 18. an rechter Stelle, um so mehr, da das Bundesopfer v. 9. f. nach levitischen Grundsätzen eingerichtet ist. So liegts im Interesse dieses Erzählers, zu zeigen, wie der seit dem Anbeginne der Menschheit vorhandene Jehovakultus sich im Hauptstamme erhalten habe. Schon die mesopotamischen Seitenverwandten müssen C. 24, 50. 51. Jehova anerkennen, wo die Grundschrift eine andere Ansicht C. 31. hat, besonders aber die Patriarchen Jehova verehren. Geflissentlich hebt er darum hervor, wie sie Altäre dem Jehova erbauen zu Sichem C. 12, 7., Bethel 12, 8., zu Mamre bei Hebron 13, 8., zu Bersaba 26, 25., und an diesen später heiligen Orten (S. 295.) „den Namen Jehovas anrufen" C. 12, 8. 13, 4. 21, 33. 26, 25. Rebekka geht in

8) Durch diese Auffassung erledigen sich die Einwendungen *Hengstenbergs* (Authent. S. 203.) gegen *Ewald*.

ihrer Angst לִדְרֹשׁ אֶת־יְהוָה C. 25, 22. nach späterer Sitt
und so kann es nicht befremden, wenn Jehova für die Vor
zeit von מִשְׁמַרְתִּי מִצְוֹתַי חֻקּוֹתַי וְתוֹרֹתָי C. 26, 5. redet, womit di
spätere Zeit die Summe aller Gesetze zusammenfasst, C. 38
das Leviratsgesetz als rechtskräftig, C. 4, 14. die Blutrach
als existirend vorausgesetzt wird. Ja, der Ergänzer erheb
sich schon zu dem Gedanken, dass die Jehovareligion, wi
die primitive, so mit der Zeit wieder alle Völker in ihre
Schooss aufnehmen, dass somit von Abraham, Isaak und Ja
kob aus das Heil über alle Völker sich verbreiten werde C. 12
3. 18, 18. 22, 18. 26, 4. 28, 14., deren Ursprung gerad
dieser Referent C. 10. nachweist. Von alle dem findet sic
in der Grundschrift nichts und kann sich ihrem Principe ge
mäss nichts finden. Eng mit dieser Grundanschauung, di
דָּרַשׁ אֶת־יְהוָה für die Zeit der Genesis zulässt, hängt das pro
phet. Element zusammen, welches gerade beim Ergänzer vor
waltet. Schon die Anwendung des Wahrzeichens C. 4, 15. 24
13. 14., und das diesem Verfasser eigenthümliche אֻם־יְהוָה
C. 22, 16. (Num. 14, 28.) zeigen, wie er auch hier vom spä-
teren Verhältnisse ausgeht. Wie die Auserwählten Jehova
Orakel suchen, so verkündet er ihnen die Schicksale de
Nachkommen oder verstattet ihnen selbst prophetische Blick
in die Zukunft, und gerade der Ergänzer ist bemüht, überall
die Geschichte der Nachwelt in Orakelsprüchen, in Segnun-
gen oder Verwünschungen der Vorzeit enthüllt, namentlich
vor der Geburt eines wichtigen Mannes sein Schicksal be-
stimmt werden zu lassen, während die Grundschrift die divi-
natorische Seite erst in Jakobs und Josephs Leben aufnim
und vorzugsweise sich auf Verheissungen beschränkt
So lässt der Ergänzer schon bei Noachs Geburt C. 5, 29. dar-
auf hinweisen, dass mit diesem eine neue Epoche für die
Welt anheben werde (S. 136.); Kanaans Unterwürfigkeit ist
durch Noachs Fluch vorherbestimmt C. 9, 25. ff. und von
Gott verkündet C. 15, 16.; Abraham muss C. 15, 13. 14. die
dereinstige Knechtschaft seiner Nachkommen und deren Be-
freiung aus Aegypten erfahren, was in der Grundschrift erst
an Jakob C. 46, 3. 4. in Form einer beruhigenden Verspre-

chung ergeht. Wo nach der älteren Genesis erst C. 21, 18. vgl. 17, 20. dem aus Abrahams Hause bereits entfernten Ismaël die Verheissung, zu einem grossen Volke heranzuwachsen, gegeben wird, da lässt ihn der Ergänzer schon vor der Geburt zum kriegerischen Beduinen bestimmt sein, und ganz in derselben Weise wird Esaus und Jakobs Verhältniss vor ihrer Geburt durch den Orakelspruch verkündet C. 25, 22. 23., wie später C. 27, 28. f. 39. f. durch den väterlichen Segen unabänderlich festgesetzt. Charakteristisch ist dabei noch, dass, während die Grundschrift die Verheissung der zahlreichen Nachkommenschaft und des Besitzes von Kanaan nur zweimal von Gott gegeben werden lässt C. 17, 3. ff. 35, 11. 12., der Ergänzer sie bei jeder Gelegenheit beibringt, sie namentlich an Jakob C. 28, 13. ff. ergehen lässt, als dieser noch weit von seinem Ziele entfernt ist (S. 436.), und das verheissene Land sogar bis auf die Gränzen genau bestimmt C. 15, 18. So schwindet die Kluft zwischen dem Früheren und Späteren immer mehr; Alles ist in der Urzeit präformirt oder vorherverkündet, und der Ergänzer geht in der Aufhebung des Unterschiedes noch weiter, indem er das Alterthum keinesweges so kunstlos auffasst, wie die Grundschrift. Denn während letztere noch dem Noach von Gott alle Verhältnisse zum Bau der Arche angeben lässt C. 6, 14., weist der Ergänzer schon mit den ersten Generationen den Ursprung der Künste und Handwerke C. 4, 20. 22. nach und lässt von Noach bereits den Weinbau betrieben werden C. 9, 20., wo die Grundschrift kaum erst der Menschheit Fleischgenuss verstattet C. 9, 3. Kain schon baut eine Stadt C. 4, 17. und alle technische Fertigkeit finden wir unmittelbar nach der Fluth C. 11. bei Babels Erbauung. Unter Abrahams Reichthümern nennt der Ergänzer ausdrücklich Gold und Silber C. 13, 2.; lässt Rebekka mit goldenem Nasenring und goldenen Armbändern, Feierkleidern und anderen Kostbarkeiten, wie sie die vornehme Hebräerin zur Zeit des salomonischen Luxus trug, beschenkt werden C. 24, 22. 30. 47. 53., und ganz ebenso tritt Juda C. 38, 18. mit Siegelring, Schnur und Stecken auf. Kurz also, das Alterthum ist von

diesem Verfasser nach ganz anderen Gesichtspunkten geschil
dert und, wenn man der grösseren Einfachheit der Grund
schrift grössere Wahrheit und Treue beimessen muss, min
der rein und wahr als in der älteren Schrift aufgefasst. Da
neben ist hier an die Stelle der kindlichen, einfachen Erha
benheit der alten Genesis eine phantasiereichere Ausführung
ein mythologischerer Charakter, wie es *de Wette* nennt, ge
treten. Charakteristisch dafür die Episode von den י־הָאֱלֹהִים
C. 6, 1. ff. (vgl. S. XVI.), welche auf die Erde kommen
sich mit irdischen Weibern zu verbinden; die Ausführun
des Mythus vom paradiesischen Garten mit den Wunderbäu
men, der redenden Schlange (vgl. Num. 22, 28. vom Ergän
zer), den Cherubim als Wächtern des Weges zum Baum de
Lebens C. 2. 3.; der Glaube an die Zauberkraft der Mandra
gora C. 30, 14., das verderbliche Umsehen bei Lots Erret
tung C. 19, 17. 26. u. a.; charakteristisch besonders die Art un
Weise, wie Jehova handelnd auf Erden eingeführt wir
Noch wandelt er ächt mythisch unter den Menschen, ergeh
sich C. 3, 8. gegen Abend im Garten, muss Adam rufen v. 9
ihn nach der begangenen Sünde fragen v. 11., und selbst de
Verwiesenen Kleider aus Fellen fertigen v. 21. Väterlich er
mahnt er noch Kaïn C. 4, 6. ff. und endlich reut es ihn, Men
schen geschaffen zu haben C. 6, 6., wie er sich durch de
Opferduft wieder beschwichtigen lässt C. 8, 21. Das Blut de
Erschlagenen, die auf Erden verübte Gewaltthat schreien au
zu ihm C. 4, 10. 18, 20. 19, 13. und er steigt hernieder 18
21., an Ort und Stelle die Handlungen der Menschen zu un
tersuchen C. 11, 5. Seinen Lieblingen schenkt er seinen Be
such, lässt sich mit seinen überirdischen Begleitern von ihne
bewirthen C. 18, 1—8. 19, 1. ff. und verschmähet es nich
sich mit den zweifelnden Sterblichen in einen Wortwechs
einzulassen C. 18, 13. ff. oder wohlgemeinten Vorstellunge
Gehör zu geben C. 18, 23. ff. Ganz anders die Grundschri
vgl. C. 17, 17. ff. Doch kennt der Verfasser auch schon da
Erscheinen Gottes unter einem Symbole C. 15, 17. (S. 327.
und jener ihn auszeichnende Ton schwindet mit Abraham
wo die Grundschrift anfängt vollständiger zu werden. Isaa

und Jakob erscheint Jehova nur noch in Weise der Grundschrift C. 26, 2. 28, 13.

Wie in der ganzen Auffassung der Zeit, so unterscheidet sich der Ergänzer von der Grundschrift wesentlich auch durch seinen Styl und seine Sprachfarbe. Er schreibt gewandter, zusammenhängender und geordneter als der Verfasser der älteren Schrift vgl. C. 12, 10—20. m. C. 20., C. 26, 26—33. m. C. 21, 22—32., ermangelt der Breite und wiederholenden Weitschweifigkeit, welche jenen auszeichnet vgl. C. 7, 1—10. m. 6, 17—22., C. 15. m. C. 17., denn noch Fälle, wie C. 18, 23—33. sind von der Manier der Grundschrift sehr verschieden, und manche seiner Darstellungen, wie C. 19. 27. 38., sind so flüssig und klar geschrieben, dass sie Musterstücke der hebräischen Prosa genannt werden können. Selten sind bei ihm Verworrenheiten wie C. 30, 31. ff. (S. 451.). Dagegen ist seinem Geschmacke das etymologische Spiel des Orients besonders zusagend, wobei er nicht selten etwas gewaltsam mit der Sprache verfährt vgl. C. 4, 1. 5, 29. 19, 37. Eigenthümlich ist ihm ferner ein bestimmter Kreis von Wendungen, Ausdrücken und Bildern, die zum grossen Theil aus seinen Grundanschauungen fliessen. Abgesehen vom constanten יְהוָֹה ist bei ihm allein das קָרָא בְּשֵׁם יְהוָֹה (S. 122.), wie die Wendung: נִבְרְכוּ בְךָ כֹּל מִשְׁפְּחֹת הָאֲדָמָה mit geringen Variationen des Ausdrucks (S. 292.), was der Sache wegen in der Grundschrift nie vorkommen kann. Die zahlreiche Nachkommenschaft ist hier wiederholt verglichen mit dem Staube der Erde, den Sternen des Himmels, dem Sande am Meere s. S. 303., der Grundschrift gänzlich unbekannte Bilder. Will der Verfasser die Ausbreitung nach allen Seiten bezeichnen, so sagt er צָפֹנָה וָנֶגְבָּה וָקֵדְמָה וָיָמָּה C. 13, 14. 28, 14., die Grundschrift nie; will er der Nachkommenschaft Sieg verheissen, so geschieht es mit der Formel: יִרַשׁ זַרְעֲךָ אֵת שַׁעַר אֹיְבָיו C. 22, 17. 24, 60., in der Grundschr. nie, und weiter sehen wir ihn in seinen Bildern von den durch ihn selbst beigebrachten Mythen abhängig, wenn er die Jordansau C. 13, 10. mit dem גַּן־יְהוָֹה vergleicht, C. 18, 27. Abraham sich selbst עָפָר וָאֵפֶר nennen lässt. Doch weiter noch unter-

scheidet er sich in Rücksicht auf Sprachfarbe von seinem Vorgänger. Der Ergänzer sagt אִישׁ וְאִשְׁתּוֹ C. 7, 2. die Grundschrift זָכָר וּנְקֵבָה; der Ergänzer הֶעְתִּיק *castra movere* C. 12, 8. 26, 2., die Grundschr. נָסַע; der Ergänzer עָתַר *beten* C. 25, 21. Ex. 8, 5. 24—26. 9, 28. 10, 17. 18., die Grundschr. הִתְפַּלֵּל C. 20, 7. 17.; der Ergänzer אֲרַם נַהֲרַיִם C. 24, 10., die Grundschr. פַּדַּן אֲרָם; der Ergänzer kennt das seltene תְּשׁוּקָה C. 3, 16. 4, 7., תַּרְדֵּמָה C. 2, 21. 15, 12., das früher, wie es scheint, seltenere גִּבּוֹר C. 6, 4. 10, 8. 9., nur er gebraucht נִפְרַד C. 2, 10. 10, 5. 32. (vgl. C. 9, 19.) 13, 9. 11. 14. 25, 23., הִפְרִיד C. 30, 40., בִּגְלַל C. 12, 13. 30, 27. 39, 5. neben עַל דְּבַר, עַל אוֹדוֹת und vieles andere, was sich ungesucht darbietet. Vgl. *Gramberg* u. *Stähelin* an den S. XXX. aa. OO., *Möller* über d. Verschiedenh. des Styls der beiden Haupturkunden der Genesis. 1792.

Kehren wir nun zu der S. XXX. aufgeworfenen Frage zurück, so können wir sie nach den bisherigen Erörterungen mit Entschiedenheit dahin beantworten, dass die planmässige Anordnung des Buchs, wie es jetzt vorliegt, nicht zugleich die Einheit des Verfassers beweise, dass wir vielmehr **zwei Hauptbestandtheile so miteinander verbunden vor uns haben, dass abermals ein zusammenhängendes Ganzes entstanden ist.** Es fragt sich nun: auf welche Weise ist die gegenwärtige Form des Buchs aus den beiden Hauptbestandtheilen hervorgegangen?

b) Verhältniss der verschiedenen Bestandtheile zu einander.

Es liegt nahe, das in Rede stehende Verhältniss sich so zu denken, dass man neben der Grundschrift eine selbstständige jehovistische Bearbeitung der alten Geschichte voraussetzt und beide von einem später lebenden Ueberarbeiter (Sammler, Redacteur) verbunden sein lässt, und dies ist die gangbare Annahme vom Ursprunge der Urkundenhypothese an bis auf die neueste Zeit. Denkt man sich freilich diesen Redacteur, wie es früher wohl geschah, rein nur als Com-

pilator, der nichts that, als nur äusserlich die vorliegenden Quellen zusammenleitete und mechanisch mit einander verband, so verwickelt sich die Hypothese in unauflösliche Schwierigkeiten ohne alle sich darbietende Erscheinungen zu erklären. Sollte wohl die Jehovaurkunde, um nur dies anzuführen, in der Genealogie C. 5. (vgl. damit S. 114.) nichts weiter dargeboten haben als die Etymologie des Namens Noach v. 29., in der Geschichte der beginnenden Fluth nichts als die drei letzten Worte C. 7, 16.? Wie soll man sich den Zusatz C. 20, 18. aus der Jehovaurkunde erklären? Erzählt ja doch diese jenes Factum schon zweimal und verweist dazu C. 26, 1. auf das frühere C. 12, 10. Hat sie es denn auch zum dritten Male erzählt (was die Urkundenhypothese selbst nicht annimt), so dass der Compilator nichts als den letzten Vers zu entnehmen fand, der so deutlich nur das vorhergehende וַיֵּלֵדוּ erklärt? Wie erklären sich C. 21, 1. 33. 34. 39, 1—6. 21—23., die unabweisbar nur überleiten? Wie erklärt sich die Thatsache, auf welche die Opposition mit Recht Gewicht legt, dass die Excerpte aus der Jehovaurkunde so unverkennbar C. 7, 1. 9, 18. 22, 16. u. v. a. auf die Fragmente des Elohisten zurückweisen? dass der Jehovist אַבְרָם, שָׂרַי sagt bis dahin, wo der Elohist C. 17. die Namen in אַבְרָהָם, שָׂרָה umgewandelt werden lässt? Und so könnten wir fortfahren, Schwierigkeiten zu häufen, welche die Unzulänglichkeit und damit zugleich die Unrichtigkeit der Voraussetzung belegen. Nur so lässt sich Einklang in diese Erscheinungen bringen, wenn wir dem Anordner der gegenwärtigen Form selbstständige Zusätze und wesentliche Modificationen der namentlich der Jehovaurkunde entnommenen Stücke zuschreiben, und diese Gestalt hat jene Ansicht der Sache bei *Gramberg*, *Schumann*, *Stähelin*, besonders aber durch *Ewald* erhalten, der sich (St. u. Kr. a. a. O.) darüber also ausspricht: „Ein späterer Hebräer verband beide Schriften zu einem Ganzen, nicht aber ohne allen Zweck und Plan, bloss die verschiedenen oder doppelten Erzählungen zusammenstellend, sondern so, dass er die ältere Schrift (Grundschrift) zum Grunde legte und diese mit den Erzählungen der

späteren vermehrte und ergänzte, überall aber selbstständig und nicht ohne geschickte Verbindung und Auswahl. Von der wörtlichen Wiederholung der früheren Erzählungen weicht er, wie alle excerpirende Historiker des Orients, nur selten ab, doch erkennt man oft seine verbindende und verändernde Hand". Zeigt sich allerdings bei dieser Verbesserung der Hypothese die Möglichkeit, den mehrfachen Schwierigkeiten zu entgehen, so ist doch nicht in Abrede zu stellen, dass der von den Verfassern der Urkunden verschiedene Ueberarbeiter eine nur angenommene Person sei, welcher man lediglich zu Gunsten einer Ansicht von der Entstehung des Buchs selbstständige Zusätze beilegt. An sich erschwert die Annahme eines solchen Ueberarbeiters die Hypothese, indem sie dabei einer Person mehr bedarf, als aus den einfachen Indicien gefolgert werden kann, und dazu beruht die Nothwendigkeit dieser Annahme einzig nur auf der Voraussetzung, dass die jehovistischen Stücke Excerpte aus einer selbstständigen, ursprünglich zusammenhängenden Schrift seien. Denken wir uns dagegen die jehovistischen Stücke gleich ursprünglich in der Absicht geschrieben, die elohistische Grundschrift zu ergänzen und zu erweitern, so fällt damit zugleich der ausziehende und anordnende Ueberarbeiter weg und einfacher erscheint der Verfasser der jehovistischen Stücke als der, von welchem die gegenwärtige Form des Buchs herrührt. Doch stellen wir uns einen Augenblick auf den Standpunkt jener Hypothese und versuchen, wohin wir consequent durchgeführt mit ihr gelangen. Am natürlichsten werden solche Zusätze von dem angenommenen Anordner abgeleitet werden müssen, welche nur überleiten C. 39, 1—5. 21—23., schroffe Uebergänge mildern u. dgl. C. 20, 18. 21, 1. 33. 34., oder auch, wie *Schumann* will, Stücke wie C. 9, 18—27. u. a. Aber wie kommt es, dass der Anordner überall, mitten unter elohistischen Stücken, zum Verwechseln genau den Ton des Jehovisten trifft, niemals den Styl des Elohisten[9])

9) Was man einzeln wohl hierher bezogen hat, wie C. 19, 29. 22, 1—24. 25, 19. 20. C. 37. ist überall durch den festen Zu-

anders, als wenn er durch Beziehung auf ihn einen Ausdruck entnimt? Ueberall sagt er יְהוָה; lässt Joseph in Potiphars Hause C. 39, 1—5. erscheinen, wie der Jehovist Jakob bei Laban C. 30, 27.; gebraucht dabei C. 39, 5. in des Jehovisten eigenthümlicher Manier בִּגְלַל יוֹסֵף; sagt C. 21, 33. קָרָא בְּשֵׁם יְהוָה, was nur aus der Grundanschauung des Jehovisten hervorgeht; sagt C. 20, 18. עָצַר יְהוָה בְּעַד כָּל־רֶחֶם wie der Jehovist C. 16, 2., von der Grundschrift nie gebraucht, und in Rücksicht auf C. 9, 18—27. giebt *Schumann* schon zu, dass der Compilator das Stück „*Jehovistae dicendi generibus*“ geschrieben habe. Könnte man hier auch sagen, der Anordner theile das Princip des Jehovisten (S. LXVII.) und habe vorzugsweise von Letzterem Gedanken und Ausdruck entnommen, so reichen wir damit noch lange nicht aus. Denn wie verhält es sich mit den zahlreichen Stellen, in welchen die jehovistischen Stücke Bezug auf die Grundschrift nehmen? Müssen wir da nicht auch wieder den Ueberarbeiter thätig sein lassen, dem die Grundschrift vorlag? Leicht kann dies scheinen in Stellen wie C. 9, 18. 10, 1. 32., doch muss es derselbe sein, der auch C. 7, 1. אֶל־הַתֵּבָה schrieb, bezüglich auf die bestimmte, aus der Grundschrift bekannte Arche; derselbe, der C. 7, 4. aus v. 23. der Grundschrift entlehnte, überhaupt v. 1—10. bei allen charakteristischen Eigenthümlichkeiten des Jehovisten in unverkennbarer Abhängigkeit vom älteren Originale steht (S. 140. 142.). Leicht mag man die ordnende Hand des Ueberarbeiters darin erkennen, dass auch in allen jehovistischen Stücken nur אַבְרָם und שָׂרַי bis auf C. 17. der Grundschrift vorkommt, aber es muss dieselbe Hand darin anerkannt werden, die auch C. 16, 16. Abrahams Altersbestimmung, nach der Grundschrift C. 17, 1. u. 13. berechnet, hinzusetzte, zugleich C. 16, 3. 12, 4. von derselben Grundlage (S. 330.) aus bestimmte. Aber weiter noch muss seine Theilnahme an Gestaltung der Form, sogar der Auffassung der Facta ausgedehnt werden, wollen wir nicht

---

sammenhang der Grundschrift widerlegt. Vgl. d. Komment. z. d. betreffenden Stellen.

einem unglaublichen Zufalle Raum gönnen. Denn wie kommt's doch, dass der Jehovist, der sicher schon nicht zufällig mit der Grundschrift C. 17. die doppelte Verheissung einer zahlreichen Nachkommenschaft und des Besitzes des Landes Kanaan theilt, schrittweise immer bestimmter wird, die allgemeinere Verheissung C. 12, 1—3. 13, 14—17. näher C. 15. dahin einschränkt, dass ein leiblicher Sohn Abrahams Erbe sein solle, ohne die Stammmutter zu nennen, dass C. 16. der leibliche Sohn zu jenem Zwecke durch die Kebsehe mit Hagar erzielt wird (S. 329. f.), bis erst die Grundschrift C. 17. die Bestimmung der Stammmutter nachbringt und über den wahren Erben keinen Zweifel lässt (S. 339. f.); wie erklärt sich dieser unläugbar planmässige Fortschritt in der aus verschiedenen Bestandtheilen zusammengesetzten Erzählung, wenn wir nicht annehmen dürfen, dass Anlage und Darstellung der jehovistischen Stücke von dem Verfasser selbst abhängig sind, der sie vor C. 17. der Grundschrift stellte? Und nirgends findet sich daneben eine Spur, während doch sonst Elohist und Nichtelohist sich so leicht kenntlich machen, welche den jehovistischen Kern vom Zusatze oder der Umbildung des Ueberarbeiters unterscheiden liesse. Ueberall fliesst die Rede ebenmässig in einem Gusse fort, wie nur ein Schriftsteller schreibt, selbst da, wo die Erzählung allmälig wieder überleitet zur Grundschrift C. 27, 1—46., mithin diese voraussetzt (S. 428.), sogar wie C. 19, 25. vgl. 29. sich dem Ausdrucke nach enger an die Grundschrift anschmiegt (S. 358.), oder klar auf ihre Darstellungen sich bezieht C. 26, 1—33. (S. 423. f.) und der überleitende Redacteur nach der obigen Hypothese thätig gedacht werden muss. Es bleibt nichts übrig, als diesem Ueberarbeiter die grösste Freiheit bei seinen Excerpten zuzugestehen, so dass er sie selbstthätig umformte und ihnen selbst erst die gegenwärtige Gestalt gab, wie sie dem Zusammenhange der Grundschrift und seinem erweiternden Plane angemessen waren. Aber wozu bedürfen wir da noch eines Ueberarbeiters in der angenommenen Weise? Wozu des Entlehnens der Erzählungen aus einer ursprünglich selbstständigen, zu-

sammenhängenden Schrift, wenn dem ausziehenden Ueberarbeiter doch ihre gegenwärtige Form angehören muss? Offenbar verwickelt sich hier die Hypothese in ihrer Anwendung auf das Einzelne, und wie dann, wenn sich darthun liesse, dass durchgängig die jehovistischen Stücke in einem solchen Abhängigkeitsverhältnisse von der Grundschrift stehen, wie so eben einzelne Fälle hervorgehoben wurden? Wir glauben nicht vergeblich diesen Nachweis im Kommentare versucht zu haben, und uns bleibt sodann nur die Wahl, die überarbeitende Hand des die jetzige Form schaffenden Redacteurs überall in allen jehovistischen Erzählungen und Zusätzen, die nur eine Farbe an sich tragen, thätig zu sehen, oder die Existenz eines solchen Ueberarbeiters als überflüssig in Abrede zu stellen. In Wahrheit können wir aber nur das Letztere, um so mehr, da der letzte Grund, der die Mitwirkung eines Ueberarbeiters und die ganze Annahme eines solchen erforderlich macht, die ursprüngliche Selbstständigkeit der jehovistischen Urschrift, eine unbewiesene und unbeweisbare Voraussetzung ist, während vielmehr die jehovistischen Zusätze nur die Ueberzeugung gewinnen lassen, von einem Referenten mit bestimmter Beziehung auf die Grundschrift verfasst zu sein. Folgen wir diesem Merkmale ohne von jener Voraussetzung bestochen zu sein, so geben sich nur zwei Verfasser ohne irgend eine vermittelnde Person kund, von denen ganz einfach der eine die Schrift des anderen erweiterte (S. LXXIV.), und über die Entstehung des Buchs in gegenwärtiger Gestalt ergiebt sich als Resultat folgendes: die zusammenhängende Grundschrift, wie wir oben ihren Plan und ihre leitenden Ideen für den Umfang des in Rede stehenden Buchs dargelegt haben, bildet die Grundlage der Genesis, wie des ganzen Pentateuches. Von ihr sind die Einheit des Gedankens und die planmässige Anordnung bedingt, und sie eben bildet den Kern des Ganzen. Sie blieb aber nicht unverändert, als das Interesse an der Sache stieg und der mit Absicht beschränktere Umfang der alten Schrift zu Erweiterungen Raum, eine mit der Zeit veränderte Auffassung des Alterthums Veranlassung zu solchen gab. Ein späterer He-

bräer erwarb sich dies Verdienst um seine Zeit, indem er den alten Pentateuch, ohne den Text desselben selbst anzutasten, nach einem festen Plane, der für die Genesis eben der Plan des gegenwärtigen Buchs (S. XXVIII.) ist, mit Geschicklichkeit ergänzte und erweiterte, dergestalt, dass die Zusätze in Connex mit der älteren Grundlage blieben, ihre Unebenheiten gemildert, ihre Lücken ausgefüllt wurden, zugleich aber die neu entstehende Form einen strengen Zusammenhang erstrebte. So entstand aus der Grundschrift die gegenwärtige Gestalt des Pentateuchs (mit Ausschluss des Deuteronomiums) durch den Ergänzer, und so rechtfertigt sich die oben von uns eingeführte Benennung für den Jehovisten. Allerdings ist *Ewalds* [1]) Scharfsinne a. a. O. dieser einfachere Weg der Erklärung nicht entgangen, er verwirft ihn aber, weil der Unterschied der Darstellung und der Ideen der späteren Stücke zu gross sei, als dass man glauben könnte, sie seien in so genauer Beziehung auf eine andere zum Grunde gelegte Schrift geschrieben. Doch warum soll es unglaublich sein, dass ein späterer Verfasser eine frühere Schrift mit neuen Ideen bereichernd so umgestaltete, dass sie dem Bedürfnisse seiner Zeit entsprechen konnte? Vornehmlich kann es sich hierbei doch nur um die Idee des Jehovismus und die dadurch bedingte verschiedene Auffassung des Alterthums beim Ergänzer handeln, welche eine Zeit voraussetzen, als man mit Enthusiasmus sich dem Dienste des wahren Gottes hingab, und in ihm das Heil der Menschheit erblickte, das vom Anbeginne der Dinge dem Menschengeschlechte geboten nur von den Ahnen des einen Volks angenommen worden sei und von diesem aus erst über die Völker des Erdkreises sich verbreiten solle. Die frühere

1) Vgl. *Bleek* Observatt. S. 6. Auch *v. Bohlen* trifft S. CXC. im Wesentlichen das hier vertheidigte Sachverhältniss, ohne aber im Kommentare daraus Folgerungen zu ziehen. Uebrigens dürfte daraus klar sein, wie dem Kommentator der Genesis es obliegt, stets den doppelten Zusammenhang des Buchs, den wie es jetzt ist und den der Grundschrift, im Auge zu behalten, was wir uns zur besonderen Aufgabe gestellt haben.

Idee von der allmäligen Entwickelung der Erkenntniss Jehovas genügte nicht mehr; und warum soll ein späterer Bearbeiter nicht unmittelbar die neu gewonnenen Gesichtspunkte mit der älteren, ihres Inhalts wegen geachteten Schrift verbunden, sie dadurch dem Zeitbedürfnisse angepasst haben können, wenn sich hier die Möglichkeit zeigte, dies auf geschickte Weise zu bewerkstelligen? Es fehlte ja nur, dem אֱלֹהִים der Grundschrift den Inhalt des יְהוָה zu geben, und dies thut der Ergänzer (wo *Ewald* den Ueberarbeiter anerkennt), indem er zu Anfange seiner Zusätze, wo gerade das Abhängigkeitsverhältniss und der ergänzende Charakter sehr klar hervortreten S. 40., die significante Composition יְהוָה אֱלֹהִים C. 2, 4. S. 64. einführt, um ein für alle Mal die Identität beider Gottesnamen zu bezeichnen. In seinem Sinne sollen dann יְהוָה und אֱלֹהִים in der Genesis nach der Weise des sonstigen Sprachgebrauchs (S. XLIII.) wechseln, und dass er diesen Zweck erreicht habe, zeigt noch das Beispiel der neueren Opposition unabweislich, welche eben dies als Resultat herausbringt.

Dass übrigens der Ergänzer schon die Grundschrift vor sich hatte und in Beziehung auf dieselbe seine Zusätze schrieb, ist aus der Beschaffenheit derselben noch vollkommen deutlich. Denn sehen wir auf den Plan des jetzigen Buchs (S. XXVIII.) und vergleichen damit den Plan der Grundschrift, so sind die Zusätze zu letzterer zunächst wesentliche Erweiterungen und Ergänzungen, indem die Seitenlinien für eine Zeit nachgeholt werden, wo diese für die Grundschrift noch kein Interesse haben, in der Absicht, die Bevorzugung Israëls nicht nur vor allen Semiten, sondern vor allen Völkern der Erde zu zeigen. Daher die Tafel der Kaïniten C. 4., Hamiten, Japhetiten mit dem Nachweise ihrer Zerstreuung über die Erde C. 10—11, 9., der Ursprung der Moabiter und Ammoniter C. 19, 30—38. Aber schon hierin sehen wir ihn vom älteren Originale abhängig, welches selbst von der Periode der Patriarchen an die Seitenlinien nicht unberücksichtigt lässt, dann aber, wie C. 25, 1—18. C. 36., dieselben beseitigt, bevor die Hauptlinie allein verfolgt wird.

Gerade so verfährt der Ergänzer C. 4. 10., der also durch Verfolgen desselben Princips die Einheit des Plans erhält und weiter seine Bekanntschaft mit der Grundschrift noch dadurch documentirt, dass er dabei nicht wiederholt, was diese schon giebt. Nichts hat er von Edomitern, nichts von ismaëlitischen und keturäischen Arabern, obschon er C. 10, 26—30. eine ziemlich genaue Kunde der arab. Völkerschaften an den Tag legt, und wiederholt er dennoch Einzelnes, so hat dies, wie C. 10, 24. 25. einen überleitenden Zweck (S. 258.), oder es ist in seinem Sinne keine Wiederholung, weil er die durch verschiedene ethnographische Theorien entstandenen Differenzen für sachliche Verschiedenheiten hält, mithin die verschieden Abgeleiteten als verschiedene Stämme aufführt (vgl. S. 198., bes. S. 114.), was aufzufinden erst Sache der histor. Kritik ist, die ihm nach S. XVIII. mangelt. Oder es sind die Zusätze des Ergänzers Erweiterungen, selten der Art, dass sie nur im Allgemeinen Bezug auf den Ideenkreis des Buchs nehmen C. 9, 18—27. C. 14. vgl. C. 38., häufiger sind es nur verschiedene Formen von Erzählungen, welche die Grundschrift schon kennt, vom Ergänzer für verschiedene Facta angesehen, C. 12, 10—20. 26, 1—33. vgl. m. C. 20.; C. 15. vgl. m. C. 17.; verschiedene Motive zu gleichen Begebenheiten vgl. C. 27, 1—45. m. C. 25, 29. ff. 27, 46. 28, 1. ff., oder weitere Ausführungen dessen, was die Grundschrift nur andeutet, wie C. 2. (S. 40.), C. 12, 1—4. vgl. m. v. 5. (S. LV. Anm.), C. 13. die Trennung Lots und C. 19. die Zerstörung von Sodom, in der Grundschrift C. 19, 29. angedeutet (S. 364.), C. 24. Isaaks Verheirathung vgl. m. C. 25, 20., und sehr gewöhnlich sind diese Erweiterungen so gestellt, dass sie die Andeutungen der Grundschrift vorbereiten und die aus der Beschaffenheit ihres Styls fliessenden Kürzen dem Leser verständlich machen. Dahin gehört die Erzählung von Ismaëls Geburt C. 16. unmittelbar vor C. 17. gestellt (S. 329.); C. 38. veranlasst durch C. 46, 12. (S. 501.); C. 39, 1—5. um zu erklären, woher Josephs Auszeichnung in Potiphars Hause stamme; C. 39, 21—23. bezüglich auf C. 40, 4.; C. 30, 25 — 31, 3., wo der Ergänzer vorgehen lässt, was nach der Grund-

Grundschrift C. 31, 7. ff. Jakob als geschehen berichtet, und in dieser Beziehung sehen wir den Ergänzer bis auf Kleinigkeiten thätig, vgl. 26, 23. m. 28, 10. (S. 437.), C. 15, 15. m. 25, 8. (S. 410.). Lässt sich alles dies nur so erklären, dass wir dem Ergänzer bereits Bekanntschaft mit der Grundschrift und die bestimmte Tendenz, diese zu erweitern, beilegen, so wird dies über allen Zweifel erhoben, wenn wir ihn sehen, seinem Charakter gemäss, mitten zwischen die Erzählungen der Grundschrift Orakel einschieben C. 25, 22. 23. 28, 13—16., nähere Bestimmungen, deren Gründe niemals undeutlich sind, beibringen C. 6, 1—8. 7, 1—10. 16. 8, 20—22., an Namen ansetzen C. 5, 29. 30, 24. 31, 49., ja sogar nur den öfters etwas losen Zusammenhang der Grundschrift fester schürzen, wie C. 20, 18. 21, 1. (S. 378. f.), v. 33. 34. (S. 386.) C. 39, 1—5. 21—23. Dabei finden wir den Ergänzer stets bemüht, im strengen Zusammenhange zu schreiben. Unterbricht er den Faden der Grundschrift, so verfehlt er nie, selbst wieder überzuleiten, wie C. 4, 25. 26. 6, 8. 27, 43. ff. 39, 1. (entlehnt sogar aus C. 37, 36.), und oft fliesst die Erweiterung mit dem Urtexte so zusammen, dass nur die grösste Aufmerksamkeit das Verschiedene entdeckt vgl. C. 12, 1—5. 22, 14—18. 25, 19—24. 28, 12—18. (S. 436.) v. 21. 30, 24. Es gelingt ihm sogar durch seine Einschaltungen, Notizen der Grundschrift in andere Beziehungen zu stellen, als sie dieselben ursprünglich hatten vgl. über C. 19, 29. S. 358., und sehr instructiv ist der Zusatz C. 39, 21—23., wo er die Grundschrift missversteht, wie sich durch nähere Betrachtung des ursprünglichen Zusammenhanges noch ermitteln lässt, s. S. 508. f.

Zeigt sich so ein über die Grundschrift durchaus reflectirender, sie nach einem bestimmten Plane erweiternder und in seinem Plane noch von ihr abhängiger Ergänzer, so bleibt uns noch nachzuweisen übrig, wie sich alle sonstigen Erscheinungen vereinigen, dies Resultat zu rechtfertigen. Dies besonders klar daraus, dass, während die Grundschrift zurückweisend sich nur auf sich selbst bezieht, der Ergänzer theils auf seine eigenen Darstellungen C. 5, 29. vgl. m. 3, 17., C. 15,

7. m. 12, 1., C. 26, 1. m. 12, 10., theils aber auch auf die Grundschrift zurückgeht C. 22, 16., C. 27, 36. vgl. m. 25, 31., bes. C. 26, 1—33. (S. 423. f.); sie voraussetzt C. 7, 1—10., bes. v. 1. vgl. m. 6, 14—16. 6, 9., C. 24, 67. m. C. 23. und Harmonie mit ihr beabsichtigt vgl. C. 7, 6. m. v. 11., v. 4. m. 12., C. 24, 62. m. 25, 11. Für dasselbe Verhältniss ist beweisend, dass der Ergänzer sachliche Notizen der Grundschrift entnimt, wie C. 4, 25. 26. aus C. 5, 3. 6., C. 10, 24. 25. aus C. 11, 10—16. (S. 257. f.), die Altersbestimmung C. 16, 16. (S. 330.), Rebekkas Unfruchtbarkeit C. 25, 21. erschlossen aus v. 20. 26. (S. 418.); die Farben der Darstellung von dorther entlehnt C. 24. nach C. 29. (S. 439.), C. 13. nach C. 36. (S. 487.) und mehr in besonderen Wendungen sich bisweilen der Grundschrift nähert, während umgekehrt nie die charakteristischen Besonderheiten des Ergänzers in der Grundschrift vorkommen. Am deutlichsten zeigt sich diese Annäherung immer da, wo der Ergänzer kürzere Einschiebsel macht und dann besonders auf den Kanten, wo das Verschiedene zusammenstösst. So schon בְּהִבָּרְאָם C. 2, 4., während der Ergänzer sonst יָצַר im ganzen Kapitel sagt; C. 6, 7. 7, 8. die sonst für die Grundschr. charakteristische Classification der Thiere; C. 7, 3. 9. זָכָר וּנְקֵבָה neben אִישׁ וְאִשְׁתּוֹ; C. 7, 4. entlehnt aus v. 23.; C. 13, 10. 19, 25. nach C. 19, 29. (S. 358.), und in solchen Fällen läuft ihm zweimal ganz ohne Absicht C. 7, 9. 4, 25. אֱלֹהִים mit unter. Er wiederholt die Ueberschriften in Weise der Grundschrift C. 2, 4. 10, 1., und nur so erklärt sich schlüsslich die öfters gegen die Trennung der Bestandtheile geltend gemachte Thatsache, dass sich gewisse sprachliche Seltenheiten zerstreut in allen Theilen des Buchs bei beiden Erzählern finden. So ist beiden der Archaismus gemein, הוא = היא, נער = נַעֲרָה C. 24, 16. 34, 3. zu gebrauchen; bei beiden findet sich das alte הָאֵל st. הָאֵלֶּה, bei beiden das sonst seltene רָכַשׁ mit seinem Subst. רְכוּשׁ C. 12, 5. 13, 6. 14, 11. 12. 15, 14. 31, 18. 36, 6. 7. 46, 6., אֲחָדִים in der Bedeutung *einige* C. 27, 43. 29, 20. vgl. 11, 10., der Idiotismus נִבְנָה = τεκνοποιεῖσθαι C. 16, 2. 30, 3., der nie weiter vorkommende Ausdruck שִׂים־נָא יָדְךָ תַּחַת יְרֵכִי C. 24,

2. 47, 29., das dem Pentateuche eigenthümliche עֹדֵף Ex. 16, 23. 26, 12. 13. Lev. 25, 27., und liesse sich dies Verzeichniss noch so sehr vermehren, so würde es doch das angegebene Verhältniss nur bestätigen können [2]).

Doch bevor wir weiter gehen, bleibt uns noch eins zu erörtern übrig, um einem möglichen Missverständnisse für die Schlussuntersuchung vorzubeugen. Es fragt sich nämlich: worauf beruht die Grundschrift und woher entnahm der Ergänzer seine Zusätze? Niemandem kann es beikommen, behaupten zu wollen, der Stoff sei von den Erzählern erfunden, wenn ihnen auch, wie aus der geführten Untersuchung von selbst hervorgeht, die Form gebührt, in welcher uns der Stoff verarbeitet entgegentritt. Nur das kann noch fraglich sein, ob beide Berichterstatter mündlichen oder schriftlichen Quellen folgten. Näher darauf angesehen, ergeben sich für beide Quellen beiderlei Art.

Bei weitem die reichhaltigste und ergiebigste Quelle ist die Tradition, und unsere Referenten fungiren in Beziehung auf sie nach den S. XVIII. aufgestellten Grundsätzen. Mit Freiheit benutzen sie den sagenhaft überlieferten Stoff, ordnen ihn an und verarbeiten ihn nach den Gesichtspunkten, welche ihre Auffassung des Alterthums giebt. Daher kehren bei den Sagen der Genesis alle die Erscheinungen wieder, welche eine traditionelle Verbreitung des geschichtlichen Stoffs begleiten. Wir machen hier nur darauf noch aufmerksam, wie vermuthlich der Ergänzer erst C. 4. die traditionelle Genealogie der Kaïniten mit Kaïn, dem verfluchten Brudermörder, in Verbindung setzte, während sie ursprünglich einen anderen Sinn gehabt zu haben scheint s. S. 114., und wie wir denselben C. 10. frei Theile verschiedener Theorien vgl. v. 7. m. 28. 29., v. 22—25. m. C. 11, 10. ff. mit einander verbin-

2) Wie sich dies Verhältniss bei der Genesis herausstellt, so lässt es sich bei den übrigen Büchern des Pentateuches nicht minder klar zeigen. Allerdings ist aber damit nicht aufgehoben, dass der Pentateuch später noch Zusätze habe erhalten können, wovon das Deuteronomium der klarste Beweis ist.

den sehen, wo unabweislich bei allen sonstigen Spuren volksthümlicher Ausbildung S. 198. der Ergänzer zuerst die gegenwärtige Form schuf. Dabei bleiben aber die besonders von *B. Bauer* (Zeitschr. f. spekul. Theol. III, 1. S. 125. ff.) versuchten Erörterungen über das Zeitalter der mythischen Sagen in Kraft, eine Aufgabe, welche die Fragmentenhypothese richtig verstanden sich hätte stellen sollen, wie andrerseits der Nachweis, dass der Ergänzer oft ältere Formen der Sagen und Mythen aufnimt, das hier durchgeführte Verhältniss desselben zur Grundschrift nicht umstösst oder als umgekehrt darthut. — Aber auch schriftliche Quellen müssen beiden Referenten vorgelegen haben. Klar ist dies bei dem legislativen Theile der Grundschrift, in welchem dem Verfasser nur die Zusammenstellung und Anordnung der einzelnen gesetzlichen Bestimmungen zu einem zusammenhängenden, allen zugänglichen Corpus iuris als Verdienst bleibt. Er sagt es selbst, wenn er Mose wiederholt gesetzliche Verordnungen niederschreiben lässt Ex. 34, 27. 24, 4., an letzterer Stelle namentlich Ex. 20—23. im Sinne hat (*Vater* III. S. 559.), welches Stück auch *Ewald* (a. a. O.) für ein uraltes, recipirtes Dokument hält. Nicht minder gedenkt er für den historischen Theil Num. 33, 2. des alten Stationenverzeichnisses, welches Mose selbst geschrieben habe und citirt ausdrücklich Num. 21, 14. das סֵפֶר מִלְחֲמֹת יְהוָה als Quelle für die historischen Lieder, die wie auch Ex. 15. alle Spuren eines hohen Alters an sich tragen. Ebenso lässt der Ergänzer Ex. 17, 14. Mose den wunderbaren Sieg über die Amalekiter in ein Buch [3]) schreiben, und diese Angaben beweisen richtig verstanden (vgl. Jos. 24, 26.) nur, dass den Erzählern ältere Dokumente zu Gebote standen, welche die Tradition, zum grossen Theil sehr richtig, aus der mosaischen Zeit und vom grossen Gesetzgeber selbst ableitete. Die Kritik hat dadurch eine sichere Basis, auf welche gestützt sie fremde und ältere Bestandtheile herauszufinden sich zur Aufgabe stellen kann und wird der-

3) סֵפֶר setzt nicht ein Buch grösseren Umfangs voraus. Vgl. S. 132.

gleichen nicht vergeblich da voraussetzen, wo Specialia über Lagerverhältnisse und Wüstenleben, dem der nachmalige Erzähler längst entrückt war, beigebracht sind. Doch dies gehört nicht weiter hierher. Für den Umfang der Genesis wird nur weniges nicht von einem der bekannten Verfasser zuerst niedergeschrieben sein. Mit einiger Sicherheit wohl nur C. 14. u. C. 49., ersteres vom Ergänzer, letzteres vom Verf. der Grundschrift recipirt, beide aber so gestellt, dass sie in den Plan und Zusammenhang des Buchs passen, s. S. 304. 555. Vielleicht gehört dahin noch C. 36., weniger wahrscheinlich mit *Bleek* (observ. S. 6.) C. 2, 4 — C. 3., wenn anders wir S. 40. u. 64. das richtige Verhältniss getroffen haben. — Nur selten werden wir als dritte Quelle die eigene Vermuthung des Erzählers voraussetzen dürfen, obschon auch diese nicht ganz ausgeschlossen bleiben darf. Am deutlichsten ist dies beim Ergänzer, wo er Angaben aus der Grundschrift erschliesst C. 21, 34. 25, 21., besonders C. 39, 21—23. und anderes, wovon schon oben die Rede war.

3) Zeitalter des Buchs.

Haben wir in den bisherigen Untersuchungen das Verhältniss des Ergänzers zur Grundschrift erkannt und dargethan, dass der erstere unmittelbar die letztere erweiterte, so ist damit zugleich das relative Alter der schriftstellerischen Thätigkeit beider Verfasser dahin bestimmt, dass der Elohist der ältere, der Jehovist der jüngere sein müsse. Für die Untersuchung über das Zeitalter ist zugleich dadurch das Resultat gewonnen, dass durch Ermittelung der Zeit des Ergänzers zugleich das Zeitalter der gegenwärtigen Form des Buchs gegeben ist und jede Untersuchung über die Zeit, wann der spätere Redacteur aus den beiden Urkunden sein Werk zusammenstellte, mit der Annahme eines solchen Sammlers selbst wegfällt. Da ferner die älteren Bestandtheile von der Grundschrift oder dem Ergänzer selbst aufgenommen, mögliche spätere Zusätze, dergleichen aber keine in der Genesis vorkommen, unmittelbar erst an die erweiterte, vorliegende Gestalt angefügt sein können, so sind wir einzig auf die beiden Haupt-

referenten hingewiesen und haben aus ihnen selbst das Zeitalter zu entwickeln.

Suchen wir zuvörderst einen Gränzpunkt, welchen beide nicht übersteigen, festzusetzen, so ergiebt sich ein solcher schon, unbefangen angesehen, aus dem Zwecke und Umfange der Grundschrift selbst S. LI. Sonder Zweifel überblickte der alte Biograph Mose's, und mit ihm sein Erweiterer, das ganze Leben jenes grossen Mannes, der ihnen als ein glanzvolles Gestirn entgegenstrahlte, das später nimmer seines Gleichen fand. Die Grundschrift schon erzählt Mose's Ende Deut. 34. und unterscheidet sich hier sicher von der mosaischen Zeit durch die doppelte Bemerkung, dass „*niemand Moses Grab wisse bis auf den heutigen Tag*“ v. 6. — wenn man auch sonst dieser Phrase bei beiden Referenten Gen. 19, 38. 22, 14. 26, 33. 32, 33. 35, 20. 47, 26. nicht vollgültige Beweiskraft beilegen will — und dass „*hinfort kein Prophet in Israël aufgestanden sei, wie Mose*“ ihm vergleichbar an göttlicher Kraft und Weisheit v. 10—12. Erst geraume Zeit nach Mose konnte ein Verfasser, der auch sonst Mose's Ansehn und Charakter rühmend ins Licht zu stellen sucht Ex. 6, 26. f. 11, 3. Num. 12, 3., so schreiben, und eben darauf führt die mythisch-sagenhafte Form, in welcher schon dem älteren Historiker die Nachrichten über Mose entgegentreten. Lassen wir dabei auch die ursprüngliche Verbindung des Lebens Josuas mit dem alten Pentateuche, welche den gesuchten Gränzpunkt über Josuas Tod hinausschieben würde, ganz schwinden, so kommen wir doch zu demselben Resultate durch die wiederholte Bemerkung des Ergänzers: *damals waren die Kanaaniter im Lande* Gen. 12, 6. 13, 7., welche die Vertreibung derselben zur Voraussetzung hat. Eben darauf führt, dass beide Erzähler nirgends verhehlen, in Kanaan zu leben und zu schreiben. Schon in der Grundschr. ist Kanaan Gen. 40, 15. אֶרֶץ הָעִבְרִים, was es erst nach Josuas Siegen war, Num. 22, 1. lagern sich die Israëliten in den Gefilden Moabs מֵעֵבֶר לְיַרְדֵּן *jenseit des Jordan* (s. v. *Bohl.* S. LX.), welches, wie בְּעֵבֶר הַיַּרְדֵּן Gen. 50, 10. 11., den westlich wohnenden Berichterstatter kundgiebt, und selbst im Sprachge-

brauche zeigt sich das kanaanitische Vaterland, wenn Grundschrift und Ergänzer יָמָּה, מִיָּם u. a. in der Bedeutung *westwärts* gebrauchen Ex. 26, 22. 27, 13. 38, 12. 10, 19. Gen. 12, 8. 28, 14., was an die Lokalität des Landes gebunden ist. Ueberall zeigt sich daneben die genaueste Kunde Kanaans und immer weiter schiebt sich der gesuchte Gränzpunkt zurück, wenn wir Lokalitäten unter Namen erwähnt finden, welche erweislich erst späteren Ursprungs sind. So nennen Grundschrift und Ergänzer schon in der Genesis: בֵּית־אֵל (S. 296.), das noch zur Zeit der Richter den Namen לוּז führte Jud. 1, 23. 26. und erst allmälig durch seine Bestimmung zum Heiligthume jenen Namen kann erhalten haben; beide חֶבְרוֹן, welches ursprünglich קִרְיַת אַרְבַּע hiess (S. 308.); beide nennen דָּן als nördlichen Gränzpunkt Deut. 34, 1. Gen. 14, 14., was es, bis dahin לַיִשׁ genannt, erst durch die Eroberungen des Stammes zur Zeit der Richter Jud. 18, 29. wurde. Die Grundschrift kennt schon בְּאֵר שֶׁבַע Gen. 46, 1. als südlichen Gränzort; nennt sogar Num. 32, 41. חַוֺּת יָאִיר *Dörfer Jaïrs*, obschon aus Jud. 10, 4. bekannt ist, dass sie von Jaïr, dem Richter, den Namen führten. Doch halten wir uns nicht bei diesen leicht vermehrbaren Daten, die uns schon tief in die Zeit der Richter hineinführen, auf, da bestimmtere Facta den Gränzpunkt geben. Schon die Grundschrift verheisst Abraham C. 17, 6. 16. und Jakob C. 35, 11., dass Könige aus ihrem Stamme hervorgehen sollen, und einfach setzt sie C. 36, 31., um eine Zeitbestimmung zu erhalten, zur Tafel der edomitischen Könige hinzu: *bevor noch ein König über die Kinder Israël herrschte.* Dies konnte begreiflich kein Hebräer vor der Erhebung Sauls auf den israëlitischen Thron schreiben, und hiermit haben wir den einen Gränzpunkt erhalten, wodurch zugleich alle obigen Erscheinungen ihre Erklärung finden.

Es wird darauf ankommen, noch einen zweiten Gränzpunkt mit Sicherheit zu ermitteln, unter welchen die Indicien nicht hinabführen. Das sicherste Mittel zur Feststellung dieses vielfach streitig gewordenen Punktes ist zuverlässig die historische Spur vom Vorhandensein des Buchs bei anderen

biblischen Schriftstellern, wobei wir uns übrigens eben so sehr vor der Uebertreibung, in jeder Berührung ein Citat auf den Pentateuch zu finden (s. *B. Bauer* a. a. O. II, 2. S. 449. gegen *Hengstenb.* Authent. S. 48. ff.), als vor der übertriebenen Skepsis der negativen Kritik zu hüten haben, welche nirgends eine Bezugnahme anerkennen will und noch bei *de Wette* (Einl. §. 161.) auf „die ursprünglichen Bestandtheile des Pentateuchs" zurückgehen muss, was eine richtigere Ansicht vom Verhältnisse derselben unmöglich macht. Beziehungen auf das Gesetz, Voraussetzungen seiner Institute, sogar unwillkürlich sich hervordrängende Reminiscenzen finden sich überall in den älteren historischen Büchern, den Propheten und Psalmen. Man braucht nur wenige Kapitel mit der erforderlichen Aufmerksamkeit zu lesen, um sich von dem Ungrunde solcher Behauptungen zu überzeigen, wie sie neuerdings *v. Bohlen* aufstellt, wenn er S. CLII. sagt: die Propheten „schärfen niemals eine Vorschrift mit den Worten des Pentateuches ein und hier ist das argumentum a silentio so triftig, dass man den Satz: diese älteren Propheten haben den Pentateuch nicht gekannt, geradezu als Axiom aufstellen kann". Meint er weiter, dass Stellen, wie Jes. 1, 11. ff. Am. 5, 21. Mich. 6, 6. das ganze Gerüst des priesterlichen Dienstes wankend machen, so ist dies nach den S. 15. angeführten Fällen zu beurtheilen und auch hier ist deutlich, dass die Propheten im Gegentheile das Gerüst des priesterl. Dienstes kennen und als befolgt voraussetzen, während sie den erstorbenen mosaischen Geist des Kultus neu zu erwecken streben, wie namentlich Micha (6, 8.) ganz deutlich sagt. Wir werden unten darauf zurückkommen. Hier handelt es sich darum, ob und wann sich Beziehungen auf die Einschaltungen des Ergänzers, mithin Beziehungen auf die gegenwärtige Form des Pentateuchs finden, wobei es offenbar nicht sowohl auf die Anzahl, als vielmehr auf die Evidenz der Benutzungen und das Alter der Schriftsteller ankommen kann. Im Kommentare ist S. 365. f. gezeigt, wie die Erzählung Jud. 19, 22. ff. der von der Schandthat der Sodomiten Gen. 19., nicht umgekehrt, nachgebildet sei, und wir dürfen daraus

auf das Vorhandensein der gegenwärtigen Gestalt der allegirten Erzählung schon um die Zeit Hiskias (vgl. Jud. 18, 30.) schliessen. Gehen wir namentlich noch einen Schritt über Hiskia hinaus in das Zeitalter Manasses und Josias, so finden wir überall die genaueste Kunde vom Pentateuche. Besonders das vor dem 2 Reg. 22. 23. erzählten Factum geschriebene Deuteronomium benutzt die Grundschrift wie den Ergänzer, d. h. den älteren Pentateuch in seiner gegenwärtigen Gestalt, oft wörtlich, wenn auch nicht immer sklavisch abhängig (s. die Stellen bei *de Wette* Einl. §. 156.), und wir erhalten wieder das aus Jud. 19. entwickelte Datum. Doch diese Abfassungszeit, kann man sagen, ist noch controvers. Gut, wir können auch dieser Stütze noch entbehren, da bereits den älteren Propheten Jesaja, Micha, Hosea, Amos entschieden der Ergänzer des Pentateuchs bekannt war. Lassen wir hier noch Bilder, wie Jes. 29, 16., die erst aus dem Mythus Gen. 2, 7. hervorgehen, und Berührungen, wie Hos. 10, 8. m. Gen. 3, 18. (S. 93.), fallen, so haben wir Jesaja 1, 9. 10. eine Bezugnahme auf das Factum Gen. 19., und sagt der Prophet C. 3, 9. „*offen, wie Sodom, reden sie von ihren Sünden*", so schwebt ihm die Darstellung Gen. 19, 5. vor, worauf wir mit um so grösserem Rechte zurückgehen können, da einzig nur der Ergänzer die Namen jener unglücklichen Städte und den Grund zu ihrer Zerstörung beibringt (S. 358.). Sagt Micha 6, 5. „*gedenke, was Balak, König von Moab, rathschlagte, und was ihm antwortete Bileam, der Sohn Beors*" so setzt er den Inhalt von Num. 22, 2. ff. voraus, was erst der Ergänzer nachbrachte; spricht derselbe C. 5, 5. von *Nimrods Lande*, so ist wieder die Beziehung auf Gen. 10, 9. ff. deutlich und der Ausdruck nur durch dieselbe verständlich. Amos spricht neben anderen Erinnerungen aus der alten Geschichte C. 2, 9. von den *Amoritern, die hoch waren, wie die Cedern, und stark, wie die Eichen* die Schilderung des Ergänzer Num. 13, 32. ff. frei nachbildend, und wir können um so weniger zweifeln, dass ihm die Darstellung desselben vorgeschwebt habe, da er C. 4, 11. in den Worten בְּמַהְפֵּכַת אֱלֹהִים אֶת־סְדֹם וְאֶת־עֲמֹרָה deutlich zeigt, wie er

schon Gen. 19, 29. in Verbindung mit der vorhergehenden Erzählung des Ergänzers vor sich hatte. Vgl. S. 366. Auch Hosea kennt beide Referenten vereinigt, bezieht sich auf die Versündigung der Urväter durch Baal-Peor C. 9, 10. vgl. m. Num. 25, 3., kennt die Erzählungen der Grundschrift Gen. 25, 26. 29, 18. ff. 32, 25. ff. 35, 9. ff. m. C. 12, 4. 5. 13., aber unabweislich kennt er sie nur in der Verbindung mit den jehovistischen Ergänzungen, wenn er C. 12, 13. sagt: וַיִּבְרַח יַעֲקֹב שְׂדֵה אֲרָם, denn nur der Ergänzer bringt die Entzweiung der Brüder nach Gen. 27, 41. und ordnet die Erzählung so an, dass Jakobs Wanderung nach Harran zu einer Flucht dorthin wird vgl. C. 27, 43., wovon die Grundschrift nichts kennt (S. 417. 428. 465.). Eine auf Combination mit Gen. 14, 2. 3. beruhende Beziehung findet sich noch Hos. 11, 8., worüber S. 307., und wir können nun den gesuchten Gränzpunkt dahin bestimmen, dass wir bereits — rund gerechnet — um 800 Spuren vom Vorhandensein der gegenwärtigen Form des Pentateuches bei den Propheten jener Zeit finden. Wäre dem nicht so, so müsste bei dem unabweisbaren Zusammenhange der Stellen der umgekehrte Fall angenommen werden, der Pentateuch, namentlich hier der Ergänzer, müsste gegen seinen schriftstellerischen Charakter die Propheten geplündert und seine Farben von dorther entnommen haben, und wir fragen: was liegt näher, anzunehmen, dass die nach Zeit und Ort verschiedensten Propheten sich auf ein Allen bekanntes Gesetzbuch beziehen (s. o.), oder umgekehrt, dass dieses erst mit Benutzung jener entstanden ist? Dennoch entscheidet sich *v. Bohlen* (CLIII.) für den letzteren Fall, lässt Ex. 10, 14. auf Joël 2, 2. hinweisen, Gen. 7, 11. aus (dem nachjesajanischen Stücke) Jes. 24, 18., Gen. 15, 18. aus Jes. 27, 12., Ex. 15, 1. 2. aus Jes. 12, 2. 5., Ex. 34, 6. aus Joël 2, 13., Ex. 38, 8. aus 1 Sam. 2, 22. u. a. entlehnt sein, wo überall das umgekehrte Verhältniss stattfindet und namentlich die Reminiscenzen aus dem Pentateuche bei Joël Aufmerksamkeit verdienen. Zwischen Saul und spätestens Usia muss demgemäss die Abfassung fallen, und sehen wir, wie die Propheten überall den histori

schen und legislativen Theil, selbst da, wo sie sich, wie in den angeführten Stellen, ganz speciell auf die gegenwärtige Darstellung beziehen, als Allen bekannt voraussetzen: so können wir dreist den zweiten Gränzpunkt beträchtlich über Usia hinaus dem ersteren näher rücken, weil nur durch eine grössere Zwischenzeit die vorausgesetzte allgemeinere Bekanntschaft möglich ist.

Doch ziehen wir nun den Kreis enger zusammen, so ergiebt sich nach dem Obigen

1) für die *Grundschrift* als bestimmend die Bekanntschaft mit dem Königthume in Israël, daneben aber zugleich die Beschränkung, dass das Gesetz überhaupt noch nicht das Verhältniss des Volks unter einem Könige berücksichtigt. Es konnte also das Königthum zur Zeit, als das Corpus iuris zusammengestellt wurde, noch nicht Gegenstand legislativer Bestimmung geworden sein, und dieser Umstand führt nicht über die ersten Könige hinaus, da das später aus dem Bedürfnisse entstandene Königsgesetz Deut. 17, 14—20. deutlich auf Salomos Ausschweifungen Rücksicht nimt. Auf dasselbe Resultat führt das Interesse, welches der Verfasser in Rücksicht auf heilige Alterthümer an den Tag legt. Noch keine Spur ist bei ihm von Jerusalem und dem Nationalheiligthume daselbst (über Gen. 22, 2. s. z. St.) vorhanden, während er gern bei den ihm noch nicht illegalen heiligen Orten Palaestinas weilt und ihrer in einer Weise gedenkt, die nur mit einer früheren Zeit verträglich ist. Besonders hebt er *Bethel* hervor, als einen durch Gottes Offenbarungen heiligen Ort der Anbetung C. 28, 12. 17. ff. 35, 1—15. Er muss ihn selbst noch in seiner religiösen Wichtigkeit gekannt haben, und doch konnte für den wahren Jehovaverehrer eine solche gar nicht mehr existiren, als unmittelbar nach Salomo der heilige Ort durch Jerobeam dem Kälberdienste geweiht 1 Reg. 12, 29., בֵּית־אֵל zu einem בֵּית־אָוֶן Hos. 4, 15. 5, 8. 10, 5. 8. wurde. In gleicher Weise gedenkt er nicht nur *Bersabas* C. 46, 1., *Hebrons* C. 23, 19., sondern auch der Städte des Nordens, wie *Machanaïm* C. 32, 2. (S. 466.), besonders *Sichem* (S. 295.), von Jakob durch einen Altar

geweiht C. 33, 20., und wie leicht hätte sich hier das Interesse gegen diese Orte geltend gemacht, wären sie bereits vom südlichen Staate und seinem Tempel durch die nachsalomonische, im Pentateuche nirgends angedeutete, Trennung losgerissen gewesen? Ja, Schilo im Stamme Ephraïm ist C. 49, 10. noch der religiöse Centralpunkt und gehört auch die Stelle einem etwas früheren Dichter, nicht unserem Verfasser selbst an, so nennt doch letzterer keinen anderen und schliesst sich dadurch einer Periode an, welche vor der davidischen Veränderung 2 Sam. 6. liegt. Mit gleich ungetheiltem Interesse sehen wir ihn ferner den beiden Hauptstämmen Ephraïm und Juda gegenüber und eher den Ersteren als den Letzteren hervorheben. Nach Salomo würde vielmehr das umgekehrte Interesse hervorgetreten sein, und dieser noch nicht für den Stamm Juda sich besonders entschieden habenden Auffassung der Verhältnisse verdanken wir vornehmlich die mit vieler Vorliebe geschriebene Geschichte Josephs und Stammsagen über Ephraïm, wie C. 48. Unmittelbar damit hängt zusammen, dass sich im mindesten noch kein Moment findet, welches auf den Uebergang des Throns auf den Stamm Juda deutete. Schlicht nennt der Verf. als nur zur Erzählung gehörig C. 35, 16. 19. 48, 7. Bethlehem, ohne irgend auf den Stammort des davidischen Königshauses ein Gewicht zu legen (vgl. Mich. 5, 1.). Daneben beschreibt er Ex. 26. 27. die Stiftshütte mit einer Genauigkeit, wie sie, täuscht nicht Alles, nur auf eigener Bekanntschaft mit ihr beruhen kann und demgemäss schildert er eben das alte Versammlungszelt, wie es zu seiner Zeit ausgestattet war, ohne dass wir dadurch Veranlassung haben, die ganze Beschreibung mit *v. Bohlen* (CXIII.) für Fiction oder Nachbildung der Pracht des salomon. Tempels zu halten. Auch Ex. 33, 7. ff. ist kein anderes, wie dort gemuthmasst wird, als das vorher beschriebene Versammlungszelt gemeint. Unmöglich hätte aber der Verf. seine Schilderung des Heiligthums und seiner Einrichtungen Ex. 27, 21. mit der Bemerkung geschlossen: „*das sei eine ewige Gebühr von den Söhnen Israëls*", hätte nicht das Alles noch zu seiner Zeit bestanden, und doch ist nach David,

eine unsichere, ihren Gründen nach noch deutliche, Priestersage 2 Chr. 1, 3. (S. 295.) abgerechnet, überhaupt nicht mehr von der Stiftshütte die Rede, so dass man nicht einmal weiss, wo sie geblieben ist. Alles dies zusammengenommen, kommen wir mit unserem Verfasser in eine möglichst frühe Zeit, als Norden und Süden noch nicht sich getrennt hatten, als noch kein salomonischer Tempel bestand, als Jerusalem noch nicht der religiöse Mittelpunkt war, das Volk sich vielmehr zu Schilo noch versammelte und zu Bethel dem Herrn diente, als noch kein Interesse für David und seine Dynastie hervortrat; — und was bleibt da übrig, als die Periode des ersten Königs [4]), die wir nicht überschreiten dürfen, selbst? Damit harmonirt, dass die Grundschrift C. 36. die Edomiter noch als freies Volk unter eigner Dynastie kennt (s. S. 419.), eine historische Notiz, die nicht auf Davids Zeit passt; damit harmonirt die noch ungenügendere Kunde namentlich der südlichen Völkerschaften C. 25., welche schon unter Salomo eine wesentliche Erweiterung erhielt. Die Grundschrift als Gesetzescodex ist dann die erste Frucht des Schrittes aus dem Zustande des religiös-politischen Indifferentismus zu einer festen Ordnung und einem geregelten Staatsleben, den das Volk besonders durch Samuëls Wirken that. Es hatte die Gräul der Anarchie, „wo jeglicher that, was ihm recht dänchte", wie selten ein anderes Volk erfahren, die Folgen der Parteiungen ohne einigendes Band, die Ohnmacht der Zersplitterung drängenden Feinden gegenüber an sich selbst erlebt und durch die Schule des Lebens das unvergleichbare Gut, das mosaische Gesetz, schätzen gelernt, das in der Periode der Verwirrung, wenn nicht aufgehoben, doch vergessen, nur selten seine Kraft im Volke bethätigt hatte. Nur die Rückkehr zu ihm und der durch das Gesetz gebotenen Ordnung rettete das Volk. Samuel hatte das Volk wieder vereinigt, den Kultus hergestellt, den Staat geordnet, das Volk selbst wollte die neu errungenen Vortheile nicht wieder fahren lassen, es drang mit der Forderung durch, einen irdischen Re-

4) So auch *Stähelin* S. 109. und *Bleek* Observv. S. 15.

genten und Wächter über Recht und Ordnung zu erhalten – und so harmonirt schlüsslich unser Buch, welches Allen da Gesetz, als die Grundbedingung der Wohlfahrt im theokra tischen Staate, zugänglich machte und charakteristisch über all auf die Mahnung: „*dies ist mein Bund, den ihr halte sollt*" (vgl. schon Gen. 17, 9. 10.), zurückkommt, mit der heiligsten Interessen jener Zeit selbst. Wer der Verfasser ge wesen sei, wird sich nie ermitteln lassen. Man könnte an Samuel denken und die Grundschrift als den letzten Dienst betrachten, den er zurückgezogen von öffentlichen Staatsgeschäften 1 Sam. 12. am Abende seines Lebens seinem durch ihn geretteten Volke leistete. Indess mangelt hier jeder Beweis, wenn wir auch leicht das Interesse für Joseph und Ephraïm aus Samuëls Abstammung (1 Sam. 1, 1.), die Bekanntschaft mit der prophetischen Form und Rede aus seinem Berufe ableiten könnten. Soviel ist gewiss, dass der Verfasser alle die Kenntnisse umfasste, welche eine gelehrte Bildung in jener Zeit begründeten. Er ist vertraut mit der alten Geschichte und deren genealogisch-ethnographischen Theile, kennt das Gesetz mit seinen vielfachen Voraussetzungen in seinem ganzen Umfange und ganz besonders das Ius sacrum. Nur bei einem Priester können wir solche Kenntnisse voraussetzen und nur einem solchen konnten zugleich die Dokumente zu Gebote stehen, die er deutlich benutzt hat. Ein Priester also, etwa am damaligen Nationalheiligthume, wird als Verfasser angenommen werden können.

Anders ist es mit einem grossen Theile der hier bestimmenden Erscheinungen

2) beim Ergänzer. Schon die veränderte Auffassung des Alterthums, namentlich die Hoffnung, dass von Abraham aus das Heil den Völkern kommen werde, hat andere historische Grundlagen zur Voraussetzung. Hier ist nicht mehr die Tendenz, Gesetzmässigkeit zu erzielen, sondern schon der Segen einer länger bestandenen Ordnung sichtbar. Das Volk musste schon längere Zeit in seinen Verhältnissen sich glücklich, seines neugeordneten Jehovakultus sich gefreut haben, ehe es zu dem enthusiastischen Gedanken, dass

dieser Kultus alle Völker der Erde vereinigen werde, fortschreiten, überhaupt dieses Heil als ein von Ewigkeit her der Menschheit gebotenes auffassen konnte, worauf, wie wir sahen, die Grundanschauung des Ergänzers beruht. Nicht in den bewegten Zeiten Sauls und Davids, wo immer die Aufmerksamkeit des Volks nach Aussen gerichtet blieb, erst in der langen friedlichen und für das Volk glücklichen Regierungszeit Salomos können wir die Bedingungen zu jenem neuen Aufschwunge entdecken, als zugleich ein fester Centralpunkt enger als je zuvor alle Jehovaverehrer aneinander kettete. Daneben ist aber noch nicht das spätere Centralisationssystem ausgebildet. Auch der Ergänzer nennt noch die heiligen Orte im Lande und besonders er lässt sie durch Erbauung von Jehovaaltären durch die Patriarchen geweiht sein, ohne Unterschied die des Nordens C. 12, 7. 8. wie des Südens C. 21, 33., was zu gleichen Schlüssen wie bei der Grundschrift berechtigt, wobei nicht zu übersehen ist, dass hier noch Hebron C. 13, 18. besonders geweiht wird, welches nach der salomonischen Zeit sein religiöses Interesse schon verloren hatte (S. 304.). Näher also scheinen sich die angedeuteten Verhältnisse auf Salomos Periode zu concentriren, und es fragt sich: wie verhalten sich dazu die übrigen Angaben? Sehen wir zunächst auf Gen. 10., so beweist die erweiterte ethnographische Kunde für den späteren Verfasser, und haben wir namentlich die phönicische Quelle derselben S. 200. richtig getroffen, so ist sie am einfachsten aus dem fraglichen Zeitraume erklärt. Besonders sehen wir im Verhältnisse zur Grundschrift eine wesentliche Berichtigung und Erweiterung der Kenntniss von den südarabischen Stämmen, wohin die hiram-salomonische Schifffahrt ging, und v. 29. haben wir Ophîr, das Ziel derselben, selbst, das erst um Salomos Zeit bekannt wurde. Auf dieselbe Zeit führt die Gränzbestimmung in der Verheissung C. 15, 18. „*vom Strome Aegyptens bis zum Euphrat*", die nur von der davidisch-salomonischen Monarchie gelten konnte, und in Uebereinstimmung damit kennt er Sauls Sieg über die Amalekiter Num. 24, 7. 20. vgl. m. 1 Sam. 15, 2—8., Davids Siege über Moa-

biter und Edomiter Num. 24, 17—19. vgl. m. 2 Sam. 8, 2. 14. Ps. 60, 10. und ebendarauf geht schon die in der Genes. C. 25, 23. vgl. 27, 29. 40. geweissagte Abhängigkeit Esaus von Jakob, wovon die Grundschrift noch nichts weiss. Aber ebenso kennt er Gen. 27, 40. bereits Edoms Versuche, sich vom hebr. Joche frei zu machen, und die Geschichte weist auch dies aus Salomos Periode nach 1 Reg. 11, 14. ff. (S. 419.), ohne dass wir hier in Jorams Zeit 2 Reg. 8, 20. hinabzugehen nöthig haben. Ueberhaupt weist über Salomo keine sichere Spur hinaus, wenigstens nichts, was mit Entschiedenheit zwischen seine und Usias Zeit fallen müsste. Dagegen machen neuere Kritiker, welche mit dem Buche bis in die Zeiten des babylonischen Exils hinabgehen, andere Andeutungen geltend, die mindestens auf die assyrische Oberherrschaft führen sollen. Allein dem steht schon unser oben gewonnenes Resultat entgegen, dass wir um die Zeit Usias historische Spuren vom Vorhandensein der durch den Ergänzer erweiterten Grundschrift finden, in einer Weise dazu, welche eine längere Existenz des Buchs in dieser Form voraussetzt, und dürfen wir dies, wie von selbst einleuchtet, nicht umkehren, so bleibt nichts übrig, als Annahme späterer Zusätze, für welche dann ein sicheres Kriterium gewonnen ist, oder andere Erklärung der über jene Periode scheinbar hinausführenden Kennzeichen. Ohne den ersteren Fall, den wir schon oben als möglich zugaben, absolut in Abrede stellen zu dürfen, muss doch der andere für die Mehrzahl der in Betracht gezogenen Argumente gelten. Entschieden dahin gehört die Ansicht, dass der Inhalt von Gen. 1—11. erst spät aus dem Mythenkreise oberasiatischer Völker entnommen sei, als die Hebräer in directe Beziehung zu jenen traten, während der radikale Unterschied in allen vielmehr nur Verwandtschaft der mythischen Dichtung ausweist und uralte Erbgüter, wie bei anderen Völkern, zu erkennen giebt, welche der hebr. Geist in seiner eigenthümlichen Weise verarbeitete (vgl. S. XIV. ff.). Eben dahin gehören die aus Babels und Assurs Erwähnung abgeleiteten Folgerungen. Ersteres gilt der Genesis (10, 8—10. 11, 1—9.), in Uebereinstimmung mit dem klass.

klass. Alterthume, als uralte Stadt, zugleich als Ursitz von Völkerbewegungen und civilisirten Verhältnissen der grausten Vorzeit. Unbewiesen, und schon durch den weiteren Inhalt des Völkerkatalogs widerlegt, ist aber die Voraussetzung, dass Babylon überhaupt vor Hiskia den Hebräern nicht habe bekannt werden können, und wird nun weiter daraus gefolgert, dass *Babel* der Genesis die späteren Verhältnisse der babylon. Monarchie als histor. Hintergrund habe, so zeigt die Art und Weise, wie dies geschieht, das Schiefe und Willkürliche überall, wenn nach *v. Bohlen* Nimrod, im Widerspruch mit Micha, = Merodach Baladan sein (S. 233.), in der Sage vom Thurmbau ein Hohn auf die Weltherrschaft Babylons liegen, dieselbe sich selbst schon an den bereits verfallenen Belustempel anschliessen soll, womit wir in die Zeiten nach Herodot (S. 267. ff.) gelangen, oder in C. 14. die verbündeten Kämpfer durch Sardanapal, Arbaces und Belesys ohne alle Wahrscheinlichkeit erklärt werden. Nicht triftiger sind die aus Assurs Erwähnung gezogenen Folgerungen. Dies kennt der Pentateuch als asiatische Macht Num. 24, 22. 24., welche schon westwärts den Tigris überschritten hat Gen. 2, 14.; er nennt die uralte Stadt Ninive C. 10, 11., ohne aber zu verhehlen v. 12., dass sie einer anderen noch nachstehe. Dies passt, wie überhaupt alle sonstige Angaben des 10. Kapitels (S. 201.), nur zu einer früheren Zeit, und warum soll denn nun Assur der Genesis Assyrien unter Tiglathpilesar oder gar Sanherib sein? Warum soll es nicht schon beträchtlich früher, ehe Phul den Euphrat überschritt, seine Macht ausgedehnt, warum den Hebräern nicht früher bekannt geworden sein, als da, wo Assyriens erobernde Macht in ihre Verhältnisse eingriff? Hier ist es wieder dieselbe Petitio, wie zuvor, mittelst welcher man den umgekehrten Weg geht, indem man von angenommenen historischen Beziehungen aus den späteren Ursprung der Genesis darzuthun strebt, statt die Notizen derselben zur Aufhellung der früheren, so wenig bekannten assyrischen Verhältnisse zu benutzen. So viel ist von selbst klar, dass die Assyrer — deren Existenz um diese Zeit wohl niemand in Zweifel ziehen wird — unmöglich den Hebräern

unbekannt bleiben konnten, als diese ihr Gebiet bis zu dem auch in der Genesis (C. 2, 14.) allgemein bekannten Euphrat ausgedehnt hatten. Dass man schon damals weitere Erwartungen an diese Macht anschloss, ist natürlich, und der Ergänzer legt sie Num. 24, 22—24. dem von den Ufern des Euphrat herbeigeholten Bileam als Weissagung in den Mund. Im mindesten ist aber dabei noch nicht von einem feindlichen Begegnen der assyrischen und israëlitischen Waffen die Rede, und würde dies ein Prophet so ganz und gar haben unberührt lassen können, wenn die v. 22. angedrohte (geschichtlich aber nicht nachweisbare) Hinwegführung der nach David und Salomo überhaupt nicht mehr erwähnten Keniter (S. 328.) durch Assur das entsetzliche Elend, das Assyrien bis 722. u. 714. v. Chr. über Israël und Juda brachte, schon zur historischen Voraussetzung hätte? Vielmehr erhebt sich der Prophet hier zu einer allgemeinen Weissagung über jene aus Osten vordringende Macht, und ebenso allgemein setzt er v. 24. eine unbestimmte westliche Macht entgegen, welche einst Assur und Eber demüthigen werde. Das Orakel ist wenigstens viel zu allgemein gehalten, um mit *Hitzig* Begr. d. Kr. S. 55. und *v. Bohlen* S. CXXXV. eine bestimmte Beziehung auf das um 710 v. Chr. in Cilicien einbrechende Griechenheer, das Juda gar nicht berührte und von Sanherib geschlagen wurde, in v. 24. zu finden. Und wie kommt dann schon Micha (6, 5.) dazu, dies ihm höchstens gleichzeitige Orakel nach dem Pentateuche zu citiren? Auf diesem Wege erhalten wir so wenig eine sichere histor. Basis für die Zeit der assyr. Oberherrschaft, als in der (nicht einmal dem Ergänzer angehörenden) aus dem Kerne des hebr. Volksbewusstseins (S. 109.) hervorgehenden Drohung von Zerstreuung unter die Völker in Folge des Ungehorsams gegen das Gesetz Lev. 26, 33. f. eine sichere Spur, welche eine bereits historisch vorliegende Zerstreuung zur Voraussetzung hätte. Somit bleibt der oben aus den Propheten nachgewiesene Gränzpunkt noch unberührt, und da, wie gesagt, nichts vorhanden ist, was zwischen Salomo und Usia fallen müsste, aber auch vor Salomo der Ergänzer nicht kann geschrieben haben, so bleiben wir bei der salomonischen Zeit stehen, als der, in welcher die ältere Schrift ihre wesentlichen Erweiterungen erhielt. Ueber den Verfasser ist noch weniger als über den der Grundschrift zu ermitteln.

Erster Abschnitt.

Schöpfung der Welt und älteste Geschichte des Menschen.

Cap. 1 — 3.

Eine doppelte, nach Inhalt, Ursprung und Zweck verschiedene, Sage von der Entstehung des Weltgebäudes, seiner Bewohner und deren ältesten Geschichte führt uns ein in den gesammten Sagenkreis des hebräischen Volks. Die erste Erzählung

Cap. 1. — 2, 3.

schildert einfach, schön und erhaben, wie sich auf Gottes Schöpferwort die Welt ihrem Nichts entwand und sich in der Zeit bis zu ihrer Vollendung entwickelte. Noch liegt das All da, als eine rohe, gestaltlose Masse, überfluthet von Wassern, von Finsterniss bedeckt und darüber webend der Geist Gottes. Da scheidet Gottes Wort das Licht vom Dunkel; es wird Tag und Nacht und der Schöpfer betrachtet billigend das Werk des ersten Tages (v. 1 — 5.). Nun wölbt sich die Himmelsfeste empor sammt dem Ocean, der sie deckt. Der Himmel trennt sich von der Erde und dem Meere am zweiten Schöpfungstage (v. 6 — 8.). Den Gewässern, welche noch die Erde überströmen, wird ihr Ort angewiesen; es trennt sich das Festland von der Fluth und die Erde kleidet sich in ihr grünes Gewand. Mit Wohlgefallen betrachtet Gott den doppelten Schöpfungsact (v. 10. 12.) des dritten Tages (v. 9 — 13.). Die Leuchten des Himmels, bestimmt die Erde zu erhellen, Tag und Nacht zu beherrschen und die Zeit einzutheilen, wer-

den an das Firmament gesetzt und Gott billigt das Werk des vierten Tages (v. 14 — 19.). Nun füllen sich am fünften Tage (v. 20 — 23.) die Gewässer und Lüfte mit ihren Bewohnern aller Art. Gott sah', dass es gut war und segnete die neuen Geschöpfe zur Fortpflanzung. Auf Gottes Wort bringt die Erde am sechsten Tage (v. 24 — 31.) alles Gewürm und alle Thiere hervor, welche das Festland bewohnen sollen. Endlich erschafft der mit sich selbst berathende Gott den Menschen, das Ebenbild Gottes, durch den göttlichen Segen bestimmt zur Fortpflanzung und zur Herrschaft über alle Geschöpfe. Die Erzeugnisse der Erde werden allen Wesen, welche das trockene Land bewohnen, zur Nahrung angewiesen und Gott freuet sich der wohlgelungenen Schöpfung. Nach sechs mühevollen Tagen gönnt sich Gott am siebenten Ruhe. Darum soll der siebente Tag ein heiliger Tag sein, denn Gott selbst hat ihn geweihet. Cap. 2, 1 — 3.

Die Streitfragen: ob vorliegende Darstellung untrügliche, durch höhere göttliche Eingabe überlieferte Wahrheit sei, oder ob sie freie Dichtung, ob Speculation eines Weisen der Vorzeit enthalte; ob sie Kosmogonie oder nur Umgestaltung unseres Planeten schildere u. dgl. m., können jetzt als erledigt betrachtet werden [1]) und es bedarf keiner besonderen Nachweisung von Merkmalen [2]) mehr, um hier einen Mythus anzuerkennen und zwar einen geschichtähnlich eingekleideten philosophischen Mythus, der die Räthsel der Weltschöpfung zu lösen versucht. Wir befinden uns aber ganz im Ideenkreise der alten Welt. Das Weltall ist nach unserem Mythus diese Erde. Sie ist ihm der alleinige Schauplatz der Wunder Gottes, der Centralpunct, über den sich die Sternenkuppel mit ihren unzähligen Leuchten erhebt, die nur Zweck für diesen Weltkörper haben. Wer will aber darum den Werth dieses Documents herabwürdigen, weil ihm Copernicus System und Keplers Gesetzbuch des Himmels fremd sind? Oder

---

1) *J. G. Eichhorns* Urgeschichte, *herausgegeben von J. P. Gabler.* Th. 1.

2) *G. L. Bauer* Hebr. Mythologie, *Th. 1. S. 63. ff.*

wer will jetzt noch den Versuch machen, diese alte Theorie durch Umdeutung in Einklang mit den Ergebnissen wissenschaftlicher Naturforschung zu bringen? ein Missgriff, der der gesunden Schriftauslegung so wenig nützt, als die gläubigste Auffassung dieser Urkunde den Naturwissenschaften. Es kann nur darauf ankommen, den Sinn des Mythus, seinen Zweck und Plan im Geiste des Alterthums zu erfassen.

Folgen wir dem Gemälde, wie es vor uns liegt, so tritt uns unverkennbar aus jedem Zuge der Gedanke entgegen: Gott ist der Schöpfer des Weltalls, von ihm stammt alles her. Dies der Grundgedanke, welcher das Ganze belebt und zugleich die Fragen der zum Nachdenken gereiften Vernunft beantwortet. Doch soll dieser Gedanke nicht als ein dogmatischer Lehrsatz hingestellt, nicht in lyrischem Aufschwunge als Schöpfungshymnus besungen werden, sondern die alte Welt will ihn in lebendiger Handlung anschauen; die Lehre muss sich in ein geschichtliches Gewand kleiden. Daher kann Gott nicht, wie in indischen Sagen, die Welt durch sein Denken und Wollen allein hervorbringen; die Welt kann nicht als ein einziger Act der Allmacht, als ein verkörperter Gedanke Gottes sich unserem Blicke hinstellen: sondern wir sollen den schaffenden Gott selbst arbeiten sehen, wie er nach einem wohlgeordneten Plane stückweise die Welt herausbildet, wie er es sich sauer werden lässt, sein Werk prüft, sich dessen freuet und endlich nach sechs Tagen mühevoller Arbeit, dem weltlichen Bildner gleich, sich Ruhe gönnt. So kann denn nur stückweise das Ganze dem Blicke des Beschauers vorgeführt werden und der Mythus schliesst sich an den Wochencyclus an, um innerhalb desselben zu zeigen, wie der Schöpfer die Welt, fortschreitend vom Unvollkommneren zum Vollkommneren, vom Leblosen zum Belebten, gleichsam in ihrer zeitlichen Entwickelung bildete. Vor allem soll der zuletzt geschaffene Mensch, das Ebenbild Gottes, der Herr der Schöpfung, in seiner ganzen Würde erkannt und zugleich der Ursprung der Sabbathsfeier nachgewiesen werden. Ist dies unverkennbar der Zweck der Schöpfungssage, so ergiebt sich leicht daraus die Anordnung.

Nothwendig musste der Mythus an Zeitabschnitte gebunde werden, innerhalb welcher sich das Schöpfungswerk in sein successiven Entwickelung darstellen konnte. Unbefriedi würde ohne dieselben das Auge von Scene zu Scene fortg trieben werden. Die Zeitabschnitte allein geben die nöthige Haltpuncte und man fühlt es leicht, wie viel der Darstellur fehlen würde, wenn sich nicht mit jedem „es ward Aben und Morgen" die Scene schlösse, um sich glänzender m neuen Schöpfungswerken zu eröffnen. Aber welche Zeitp riode sollte gewählt werden? Das Jahr? Der Monat? U möglich. Nur die Woche mit ihren sechs Tagen den G schäften gewidmet und dem siebenten, dem Ruhetage, wa geeignet, das Fachwerk für die Darstellung zu liefern. Wi der Hebräer sein öffentliches und bürgerliches Leben an de Wochencyclus binden sollte, so ging ihm Gott bei der Wel schöpfung mit seinem Beispiele voran. [3]) Die sechs Tag welche Gott auf die Weltschöpfung verwandte, sondern sic in zwei gleiche Dreiecke, die einander in schönster Symm trie entsprechen. [4]) Das erste umfasst die leblose Schöpfun gegenüber dem anderen, welches die thätige und belebte schi dert. Ersteres beginnt mit dem Lichte, welches am erste Tage die noch ungeordnete Masse erleuchtet. Darunter or nen sich die Hauptacte des zweiten und dritten Tags: d Trennung des Himmels mit seinem Ocean von der Erde u die Sonderung des Festlandes von dem Meere. Gegenü im correspondirenden Dreiecke entsprechen dem Lichte leuchtenden Himmelskörper, welche durch ihren Umschwu um die Erde Thätigkeit bekunden und vom alten Orient höhere, belebte Wesen gedacht wurden (vgl. Gesenius Jesaja Th. 2. S. 329.). Der Trennung des Himmels von noch mit Wasser bedeckten Erde gegenüber steht hier die schaffung der Fische und Vögel; der Trennung des Festla

---

3) Vgl. *de Wette* Beiträge zur Einleitung in das A. T. Bd. 1. S. 36.

4) Zuerst nachgewiesen von *Herder* Aelteste Urkunde des Mensc geschlechts. 1774. (3 Theile) vgl. *Ph. Buttmann* Mytholo Th. 1. S. 133. ff.

vom Ocean entspricht hier die Bevölkerung der Erde durch die Landthiere und Menschen. Der siebente Tag verbindet beide Dreiecke zu einem harmonischen Ganzen. Es ist Herder gelungen, durch Darlegung dieses Planes eine Menge von Streitfragen ein für allemal erledigt zu haben. So gewiss im Sinne dieser alten Dichtung die thätigen Himmelsleuchten nur erst im zweiten Dreiecke ihre Stelle finden konnten, eben so nothwendig musste die Erschaffung der Bäume und Kräuter im ersteren stehen, als Theil der unbelebten Schöpfung, unbekümmert darum, wie die Vegetation ohne Sonnenwärme gedeihen konnte. Nothwendig ist also und im Plane der Dichtung das doppelte Schöpfungswerk des dritten Tages begründet; eben so nothwendig der doppelte Act des entsprechenden sechsten Tages und die vermeinte Disharmonie der Schöpfungswerke mit den Schöpfungstagen, auf welche wir unten zurückkommen müssen, erscheint schon hier als unbegründet.

Kosmogonien und Geogonien sind bei allen Völkern vorauszusetzen, welche den Glauben an eine Gottheit haben, mithin sich dieselbe in einem bestimmten Verhältnisse zur Welt denken müssen. Es lässt sich im Voraus ermessen, dass, je reiner die Vorstellungen von der Gottheit sind, um so erhabener und würdiger das Verhältniss sein wird, in welchem sich die Welt derselben gegenüberstellt. Historisch liegt die Entwickelung kosmogonischer Ideen vor von der rohesten Evolution der Naturkräfte an bis zum Weltschöpfer, der durch den Befehl seiner Allmacht die Welt aus Nichts hervorrief. So gross auch immer die Verschiedenheit der kosmogonischen Theorien ist, so lässt es sich doch nicht verkennen, dass es dieselben Grundtöne sind, welche unter den verschiedensten Harmonien vom Ganges bis zum Nil erklingen, ja selbst noch in den ältesten Philosophemen des Abendlandes wiederhallen. Solch eine Uebereinstimmung kann nicht zufällig sein und es reicht schwerlich wohl hin, dieselbe durch eine gleichförmige Entwickelung aus einer allgemeinen Grundlage zu erklären, welche in der Natur der Welt und des Geistes gegeben sei. Vielmehr dürften wir darin Spuren der

wandernden Ursage erkennen, welche, ihrer Natur nach wandelbar, mannigfach in den Jahrhunderten ihre Gestalt geändert hat, um sich dem Ideenkreise des bestimmten Volks anzupassen und dessen Nationalität zu entsprechen. Nur so gewinnen wir einen sicheren Haltpunct, um bei aller Aehnlichkeit der kosmogonischen Theorien zugleich ihre Grundverschiedenheit zu erklären und es begreift sich, dass das Streben, so oft es versucht ist, die hebräische Kosmogonie aus Phönicien, Aegypten, Persien, Indien abzuleiten oder umgekehrt alle Kosmogonien alter Völker als Entstellungen der biblischen zu betrachten, zu keinem Resultate führen konnte. Werfen wir auch hier einen Blick auf die Kosmogonien anderer Völker, welche, mit Ausschluss der griechischen Poesien, die Vergleichungspuncte mit der hebräischen Sage geben können. [5])

Diodorus Siculus I, 7. (vgl. Euseb. pr. ev. I, 7.) bringt eine alte Theorie bei, welche man für ägyptisch hält: Himmel und Erde waren zu Anfange ungeschieden. Darauf begannen die Elemente sich zu sondern. Die Luft fing an sich zu bewegen; die Feuertheile erhoben sich ob ihrer Leichtigkeit; die schlammigen Bestandtheile (ἰλυῶδες κ. θολερόν), mit dem feuchten gemischt, senkten sich durch die eigene Schwere. Durch die stete Bewegung sonderten sich die wässrigen Theile und bildeten das Meer, die compacteren bildeten das Festland. Von den Sonnenstrahlen erwärmt und befruchtet, gebar die Erde verschiedenartige Wesen, welche erst allmälig ihre Reife erhielten und nach Maassgabe ihrer Substanzen zu Bewohnern der Lüfte, des Festlandes und des Meeres wurden.

---

5) Vergleichende Zusammenstellungen sind schon öfters versucht worden. Vgl. *Herder* a. a. O. Th. 2. 3. *Corrodis* Beiträge zur Beförderung des vernünft. Denkens in der Rel. Heft 18. vgl. m. Heft 1. S. 76. ff. *Bauer* a. a. O. S. 67. ff. *Rosenmüller* d. alte u. neue Morgenland Bd. 1. z. A. *Johannsen* kosmogonische Ansichten der Inder und Hebräer. (Altona 1833.) Besonders *H. F. Link* die Urwelt u. das Alterthum Th. 1. Abschn. 7. Vgl. dazu *Jo. Jac. Wagner* Ideen zu einer allgem. Mythologie der alten Welt.

Aehnlich dieser rohen Evolution der Naturkräfte, welche übrigens mehr einer Entkleidung der Volkssage gleicht, als einer kosmogonischen Dichtung des Alterthums, ist die Sage der Phönicier, welche Euseb. pr. ev. I, 10. dem Sanchuniathon zuschreibt.[6]) Diese lehrt als Anfang aller Dinge ein ewiges, finsteres Chaos und dunklen Windeshauch (*πνοὴν ἀέρος ζοφώδους*). Durch die Liebe des *πνεῦμα* zu seinen eigenen Principien entstand eine Mischung, das Verlangen (*πόθος*), die Urstätte aller Bildung. Daraus ging Mot hervor, der Urschleim, aus dem sich alles Werden entwickelte, empfindungslose und vernünftige Wesen, Zophasemin (*οὐρανοῦ κατόπται*, d. i. צֹפֵי שָׁמַיִם) in Eiform. Mot und die Gestirne begannen zu leuchten. Durch die Erhitzung des Meeres und der Erde entstanden Winde und Wolken und der Donner der kämpfenden Elemente weckte die empfindenden Wesen aus ihrem Schlummer und es regten sich in den Gewässern und auf Erden die lebenden Geschöpfe beiderlei Geschlechts. Nur eine andere Gestalt derselben Sage ist es, wenn aus dem Windeshauche (*ἄνεμος*) Kolpia (קוֹל פִּי־יָהּ) und seinem Weibe Baau (בֹּהוּ), welches durch Nacht erklärt wird, sterbliche Männer *Αἰών* und *Πρωτόγονος* entstanden, von denen *γένος* und *γενεά* abstammten, die Ureinwohner des phönicischen Landes, welche zuerst ihre Hände zur Sonne Beelsamen (*οὐρανοῦ κύριος* d. i. בַּעַל שָׁמַיִם) erhoben und sterbliche Kinder *φῶς*, *πῦρ* und *φλόξ* erzeugten. Deutlich ist hierin Baau, das gebärende Weltprincip, gleich dem Mot der ersten Sage, dem noch unentwickelten Urstoffe, der auch bei Diodorus als das ewige Chaos erscheint, aus welchem sich die Welt entwickelt. Kolpia, der belebende Schöpfungsgeist, ist *πνεῦμα* (רוּחַ מְרַחֶפֶת) der ersteren Gestaltung, entsprechend der bewegenden und bewegten Luft bei Diodorus, welche die Elemente sondert. Die Liebe (*πόθος*) ist das einigende Band, welches das getrennte zusammenführt und die Welt durch

---

6) Vgl. *Fulda* über Cosmogonie und Androgonie in *Paulus* Memorabilien St. 2. S. 102. ff. *Orelli* zu Sanchun. fragmenta (Lips. 1826.) S. 8. ff.

Zeugung entstehen lässt, ein Bild, welches den Ursprung des Organischen aus dem Organischen versinnlichen soll. Die Beziehungen zu Aegypten sind bereits von Herder und Wagner nachgewiesen. Die gebärende Weltnacht hier erscheint dort als Athor, hier die Schöpfungskraft (πνεῦμα, κολπία) dort Phtha, hier der unentwickelte Stoff (Mot, Baau), dort Neitha, hier Protogonos, dort das erstgeschaffene Urlicht Phanes; hier wie dort dieselbe Grundidee des Zeugens und Gebärens. Die babylonische Sage, nach Berosus aus Alexander Polyhistor von Syncellus Chronogr. pag. 28. ff. wiederholt, wird auf Oannes, den schrecklichen [7]) Fischmenschen, zurückgeführt, der vom erythräischen Meere her an Babylons Küsten kam, um die Menschen Weisheit zu lehren. Deutlicher kann die Sage ihren fremden Ursprung nicht aussprechen. Dieser Oannes erzählte den Babyloniern: Einst war das All Finsterniss und Wasser. Darin regten sich die wundergestaltigsten Wesen. Alles beherrschte ein Weib Ὁμόρωκα, ein Name, welcher das Meer bedeuten soll. Bel theilte das Weib in zwei Hälften, bildete aus der einen den Himmel, aus der anderen die Erde und vernichtete die Thiere. Er selbst nahm sich den Kopf und die Götter bildeten aus den herabrinnenden Blutstropfen mit Erde gemischt Menschen. Daher des Menschen göttliche Klugheit. Schon der Referent sieht, dass die Darstellung bildlich sei. An die Spitze stellt auch diese Sage ein finsteres, von Wasser erfülltes Chaos und sie gefällt sich sichtbarlich darin den Mangel aller Ordnung durch die wunderlich componirten Thiere anschaulich zu machen. Diese werden vernichtet, als der Demiurg Ordnung schafft. Zwar ist hier nichts mehr von Evolution oder Zeugung zu finden, sondern ein Gott tritt zu dem Urstoff und überwältigt ihn, aber dennoch ist es ein Weib, ein organisches Wesen, als Repräsentantin der Gewässer, welches zu Himmel und Erde umgeschaffen wird, und der göttliche Funke

7) Das unhellenische und unpassende ζῶον ἄφρενον scheint in ζ. ἄφραστον zu verändern zu sein. Vgl. Sync. p. 39., wo er den Oannes μυσαρόν nennt.

in des Menschen irdischer Hülle ist ein göttlicher Blutstropfen von Erde umhüllt. Besonders Indiens [8]) reiche Phantasie hat sich in einer Fülle von kosmogonischen Theorien versucht, so, dass es leichter sein dürfte, für jede Dichtung anderer Völker Analogien aus Indiens Gedankenreichthume zu entnehmen, als eine Form aufzustellen, welche als die älteste und nationalste gelten könnte. Letzteres namentlich wird um so weniger thunlich sein, da schon frühzeitig jede Secte ihre subjective Lehre in die Kosmogonie hineintrug und die Welt bald aus dem Zusammentreffen der durch Sturm bewegten Atome (was im Buddhaismus besonders ausgebildet ist), bald durch Feuer, bald durch Wasser u. s. f. entstehen lässt. Eine der ältesten Formen ist, die Welt aus dem Gedanken Gottes hervortreten zu lassen (Bopp a. a. O. S. 301.). So lehrt noch Manu. Nach ihm war zu Anfange alles finster; die Welt ruhete noch in der Vorstellung des Ewigen. Sein erster Gedanke schuf das Wasser, worin er den Zeugungsstoff barg. Dieser gestaltete sich zu einem Ei mit Sonnenglanz, aus welchem der grosse Urvater Brahma, die schaffende Kraft, entsprang. Nach einem Schöpfungsjahre theilte die schaffende Macht das Ei und bildete aus dessen Hälften Himmel und Erde. Oder zu Anfange war nur das grosse Es, der sich selbst zum Sein manifestirende Brahma und um ihn her in gestaltlosem Nebel schwebend Mâjâ (Täuschung). Das Urwesen schauete sich selbst an in Majas Spiegelglanze. Die Finsterniss wurde getheilt und Kâma (die Liebe) entstand, die productive Schöpferkraft, erinnernd an Sanchuniathons Lehre. Oder Gott befiehlt und die Welt bildet sich. Dies individualisirt sich so, dass das Schöpferwort *vatsh* personificirt dem Schöpfer beigeordnet wird als Brahmas wirksame Kraft, welche in der Mitte des Meers geboren alle Wesen durchdringt, über Himmel und Erde thront in Wesenheit mit dem Grossen (Bopp S. 290. ff.), analog dem pla-

---

8) Vgl. *Wagner* a. a. O. S. 88. ff. *v. Bohlen* das alte Indien. Th. 1. S. 158. ff. *Johannsen* a. a. O. mit *Bopp* Conjugationssystem der Sanscritsprache, Anhang.

tonischen λόγος und der personificirten Weisheit Prov. 8, 22
Kurz, die ungestaltete Masse, welche Himmel und Erde in sich fasste; das von Wassern überfluthete All, von dichter Finsterniss umgeben; Nârâjana, der Gott, der auf dem Wasser schwebt und den schaffenden Weltgeist aus seinem Nabel hervorgehen lässt; der Gott, der durch sein Schöpferwort die Welt zu ihrem Dasein rief: dies alles sind unverkennbare, mannigfach variirte, Anklänge zur biblischen Schöpfungsgeschichte. Doch darf man dabei nicht verkennen, dass, so mannigfaltig sich auch Indiens Phantasie ihren kosmogonischen Sagenkreis ausbildete, dennoch als wesentliche Grundbestimmung in allen Gestalten bleibt: das einfache, gestaltlose Wesen gebiert sich selbst zu einer vielgestaltigen Welt, welche als Evolution der Gottheit erscheint, als die körperliche Aussenseite, als Leib und Glieder Gottes, der selbst die Seele ist. So steht alles, was existirt, durch seine eigene Existenz in einer nothwendigen Rückbeziehung auf den einen Centralpunct; die Gottheit reflectirt sich ebenso in allem, wie alles in jene zurückkehrt. Die Weltschöpfung kann daher nur als ein Hervorgehen aus der Gottheit betrachtet werden. Persiens Dualismus lässt aus dem seiner Bedeutung nach dunkelen, allgemeinen Wesen Zervane akerene (sicher nicht mit v. Bohlen *das ungeschaffene All*) durch Honover, das schaffende Wort, Ormuzd, den Erstgebornen, und Ahriman hervorgehen. Der Gott des Lichts wird Weltschöpfer. Von ihm kommt alles Reine und Gute, über welches Ahrimans feindliches Streben seine finsteren Schatten zu werfen sich bemüht. So ist die ganze Welt der Schauplatz des fortdauernden Kampfes jener Gegensätze. Auffallend dabei ist übrigens die Uebereinstimmung der persischen Schöpfungstheorie selbst mit der hebräischen. Auch hier entwickelt stufenweise der schaffende Ormuzd die Welt in sechs Zeiträumen. Zuerst erschafft er das Licht und dessen Träger, die Gestirne; dann das Wasser, welches noch die Erde deckt und durch den Wind getrieben in die Höhe steigt, um Welten zu bilden; die Erde und deren Grundpfeiler, den Berg el-Bordsh, aus welchem die übrigen Berge der Erde

hervorgingen; die Bäume; die Thiere, sammt den Heilkräutern aus dem von Ahriman getödteten Urstiere hervorgegangen; endlich den Menschen. Hierauf folgten die Ruhefeste. — — Stellen wir diesen Speculationen des Orients die hebräische Kosmogonie gegenüber, so dürfte es einleuchtend sein, dass wir die freie Erfindung der Sage nicht im Hebräerthume suchen können, sondern wir müssen sie als ein Erbgut betrachten, welches die Ahnen der Nation mit in die neuen Wohnsitze hinüber nahmen. Dafür bleibt aber den Hebräern der Ruhm, dieses Erbgut auf die schönste und erhabenste Weise mit ihren reineren Begriffen vom Wesen der Gottheit in Verbindung gesetzt zu haben. Was man auch immer in neuester Zeit noch aus missverstandenen Andeutungen von Polytheismus oder doch wenigstens von einem lockeren Monotheismus aus dem Schöpfungsmythus herauserklärt hat: Gott erscheint entschieden nur als Einer und dieser Eine ist kein anderer, als der Gott der hebräischen Theokratie, der schon bei der Weltschöpfung die theokratischen Institute heiligt und ihnen Folge leistet, indem er sechs Tage arbeitet und am siebenten ruhet. Der Schöpfungsmythus steht aber an den Pforten der hebräischen Geschichte. Die ganze Genesis dreht sich um den Gedanken, die Gründung der Theokratie nachzuweisen; der Schöpfungsmythus lässt Gott den Grund legen zu dem Schauplatze, auf welchem er seine Weisheit und Güte an seinem Volke kund geben will. Daher erscheint Gott hier, wie überall im A. T., als der Weltgott, als der Schöpfer und Herr der Welt und Menschen, aber er ist derselbe, der sich nachmals als Gott Abrahams, Isaaks und Jacobs zu erkennen giebt, als Nationalgott des Volks, welches der Mittelpunct der Weltgeschichte und Menschheit ist. Erkennen wir schon hierin deutlich die Nationalideen des jüdischen Volks, so müssen nothwendig die übrigen Bestimmungen in der Kosmogonie mit den Bestimmungen über das Wesen Gottes zusammentreffen. Im hebräischen Lehrbegriff kommt Gott allein wahrhaftes, ewiges Sein zu, er allein hat Selbstständigkeit. Nicht so die Welt. Sie ist unselbstständig und erscheint wesentlich nur als Gesetztes, als Geschöpf der unendlichen

Macht. So steht auch hier an der Spitze der Kosmogonie die Idee der göttlichen Allmacht; gegenüber, streng untergeordnet, die Welt. Gott will, dass die Welt sei und sie entsteht auf sein allmächtiges „*Werde*“. Abgestreift sind alle Personificationen neben Gott, welche hier in der Idee des Einen, Allmächtigen untergehen. Die Natur ist entgöttert, sie hört auf Evolution, Aussenseite Gottes zu sein, sondern sie ist Geschöpf und der Mensch erkennt sich darin als das letzte Glied der langen Kette der Dinge, als Herr der lebenden Schöpfung, als Ebenbild Gottes. Das Hervorgehen aus Gott wird hier Geschaffenwerden durch Gott und vergebens sucht Johannsen die hebräische Kosmogonie in eine Emanationstheorie umzugestalten, um die Beziehungen zu Indiens Sagenkreise herauszufinden. Kommt aber Gott allein wahrhaftes Sein und Selbstständigkeit zu, so muss er eben so der absolut Erste sein und es kann nichts neben ihm als ewig gedacht werden. Daraus folgt nothwendig als wesentlich in der hebräischen Kosmogonie die so oft in Anspruch genommene Schöpfung aus Nichts. Man hat diesen Gedanken für viel zu abstract halten wollen, um so mehr, da keine alte Kosmogonie sich bis zur Schöpfung aus Nichts habe erheben können. Aber es ist hierin der Schluss von der Analogie ein trüglicher, da er nur die Aehnlichkeit aufsucht, ohne den Grundunterschied zugleich mit festzuhalten und wenn alle Kosmogonien des Alterthums eine ewige Materie der Gottheit gegenüberstellen, so folgt daraus noch nicht, dass auch die hebräische Kosmogonie eine solche anerkennen müsse. Am wenigsten übrigens hätte man sich auf den v. 1. gebrauchten Ausdruck בָּרָא berufen sollen, um daraus das Vorhandensein einer ewigen Materie zu folgern. Die Grundbedeutung des Spaltens ist längst im Gebrauche verwischt und aus der Kal-Form lässt sich nur das mühelose, göttliche Handeln ableiten (vgl. zu v. 1.), woraus an sich nichts zu entnehmen ist. Entscheidender aber ist der Zusammenhang, in welchem בָּרָא steht. Denn wenn es heisst: „Am Anfange schuf Gott Himmel und Erde; die Erde war wüste und leer; Finsterniss deckte die Wasser“ u. s. w., was kann das

heissen, als: Gott schuf beim Anbeginn der Schöpfung, als ersten Act derselben, den Stoff Himmels und der Erden, noch ungetrennt und ordnungslos, den zu sondern, zu ordnen und zu verarbeiten das wohl disponirte Werk der sechs Schöpfungstage war? Dieser Schluss wird um so weniger mit Buttmann u. a. für irrig gehalten werden können, da v. 2. entschieden die Erzählung fortführt, mithin v. 1. nicht Ueberschrift sein kann, welche eine Uebersicht des Ganzen vorausschickte. Somit bleibt Gott Schöpfer dieses Stoffs und wenn allerdings die hebräische Schöpfungstheorie, wie andere Kosmogonien, ein Chaos an die Spitze stellt, so unterscheidet sie sich aber wesentlich darin von jenen, dass sie den chaotischen Stoff nicht als ewig der Gottheit beiordnet, sondern dem einen, allein ewigen und selbstständigen Gott streng unterordnet. Begreiflich übrigens ist es, dass Philo und die Alexandriner, wie so vieles andere entlehnte, auch die Lehre von einer ewigen Materie, in die Bibel hinübertrugen, worauf die Schöpfung ἐξ ἀμόρφου ὕλης Sap. 11, 17. und ἐξ οὐκ ὄντων 2 Macc. 7, 28. zurückgeht, während dagegen die Samaritaner unzweideutig die Lehre von der Schöpfung aus Nichts ausbildeten (vgl. Carm. Samar. 1, 4. 3, 16. 17. ed. Gesenius), wie auch das N. T. den altbiblischen Lehrbegriff festhielt.

Einstimmig ist von allen Kritikern anerkannt, dass der vorliegende Schöpfungsmythus in den Kreis derjenigen Sagen gehöre, welche wir dem Verfasser der Grundschrift verdanken. Doch würde man sehr irren, wollte man den sogenannten Elohisten selbst für den Erfinder des Schöpfungsmythus halten, wogegen schon die Uebereinstimmung mit dem übrigen Oriente spricht. Selbst das kann nicht zugegeben werden, dass der Verfasser der Grundschrift die allgemeine orientalische Sage in ihr nationalhebräisches Gewand kleidete. Denn der Sagenkreis ist, wie die Gnomenpoesie, Eigenthum des Volks, entstanden, verarbeitet und weiter gebildet in demselben. Erst der spätere Schriftsteller entnimt sie aus dem Munde des Volks und giebt ihr eine bestimmte Gestalt. So dürfte auch der Schöpfungsmythus lange im Munde des Volks gelebt und dort den Stempel hebräischer Nationalität erhalten

haben, bis der Verfasser der Grundschrift denselben in seinem volksthümlichen Gewande schriftlich seiner Urkunde einverleibte. Wenn es somit nicht nothwendig ist, die vorliegende Gestalt der Sage in die Zeit zu versetzen, in welcher der Elohist sie verzeichnete; so kann es sich nur noch um einen zweiten Haltpunct handeln, über welchen dieselbe nicht hinausgeht. Diesen liefert das Fachwerk der Erzählung, der Wochencyclus mit der Sabbathsweihe, welche bereits ein bestehendes Institut voraussetzt. Nach Seldens und Spencers Vorgange hat vornehmlich Gabler Urgesch. Th. 1. S. 59. ff. vgl. mit S. 244. ff. und Neuer Versuch über die mosaische Schöpfungsgeschichte S. 38. ff. mit überzeugenden Gründen nachgewiesen, dass die Sabbathsfeier ein von Mose eingeführtes Institut sei, welches den siebenten Tag zum Ruhetage für Freie und Sclaven, der Verehrung Jehova's und zum fortwährenden Gedächtniss der Grossthaten, welche Gott an seinem Volke vollbracht hatte (Deut. 5, 14. 15. Ez. 20, 12. Neh. 9, 14.), weihete, historisch aber auf Aegypten zurückweise, wo, soweit geschichtliche Nachrichten zurückreichen, stets Wocheneintheilung mit Gestirndienst verbunden herrschte, besonders aber der siebente Tag, der Tag des Rhempha, d. i. Saturn, für heilig erachtet wurde. Ueber Mose reicht demnach der Schöpfungsmythus in gegenwärtiger Gestalt nicht hinaus. Im entferntesten hat man aber keinen Grund, die Entstehung des Sabbath und des damit in Verbindung stehenden Schöpfungsmythus in eine so späte Zeit zu versetzen, wie es v. Bohlen (Einleitung zur Genesis S. CXXXVII.) gewagt hat. Dort meint er, dass die Hebräer sich an den Dienst des כִּיּוּן d. i. Saturn gewöhnt (Amos 5, 26.) und ihn allmälig, etwa um die Zeit des Hiskia, nationalisirt hätten. „Man verlangt", sagt er, „nach dem Sabbathe als einem Markttage und Jehova mag ihn nicht, weil an ihm natürlich der Verkehr mit Phöniziern unbehindert war (vgl. Jes. 1, 13. Hos. 2, 11. [13.] Am. 8, 5.); so ist denn die erste Erwähnung des Sabbathes eine tadelnde, ohne alle Rücksicht auf die Kosmogonie oder die steinernen Tafeln, welche beide den Propheten nicht gegenwärtig sein mussten, um dem

Tage Heiligkeit zuschreiben zu können". Diese Ansicht beruht auf einem unbegreiflichen Missverständnisse der allegirten Stellen. Dass die älteren Propheten nur selten des Sabbaths erwähnen, beweist im Gegentheil die Regelmässigkeit, mit welcher das Volk die Feier des Festes beging und erst Jeremia (17, 21. ff.) findet Veranlassung die Strenge des Sabbathsgesetzes einzuschärfen, während dagegen Jesaja a. a. O. die Werkheiligkeit züchtigt, mit welcher man das Fest begehe, unbekümmert um die wahre, geistige Weihe, ohne welche die Feier erfolglos, sogar sündig sei; Hosea a. a. O. drohet, dass dem abtrünnigen Volke neben allen Festen und Freuden auch der Sabbath solle genommen werden; Amos a. a. O. seine Strafrede gegen diejenigen wendet, welche mit Ungeduld sprechen: „wann wird vorübergehen (מָתַי יַעֲבֹר) der Neumond, auf dass wir Getreide verkaufen, und der Sabbath, auf dass wir öffnen das Korn". Dies ist der Sinn der angeführten Stellen und es dürfte einleuchtend sein, dass gerade das Gegentheil von dem daraus folgt, was v. Bohlen aus ihnen ableitet.

Bei den bisherigen Bestimmungen ist übrigens vorausgesetzt, dass wir den Schöpfungsmythus in der Gestalt haben, wie er aus der Hand seines schriftlichen Verzeichners hervorgegangen ist. Dagegen nehmen Ziegler (in Henkes Magazin Bd. 2.), Ilgen (Urkunden des Jerusalemischen Tempelarchivs) Anstoss an den Tagewerken und dem Sabbath, und namentlich Gabler (Neuer Versuch u. s. w.) macht den Satz geltend, dass sich aus den Beschliessungs-, Anführungs- und Beifallsformeln sieben Schöpfungswerke ergeben, welche ein späterer Interpolator, dem es Zweck gewesen sei, die Sabbathsfeier bis zur Schöpfung hinaufzurücken, auf sechs Tage reducirt und dadurch nothwendig die ursprüngliche Harmonie gestört habe. So, glaubt man, sei der Schöpfungshymnus durch Interpolation zum Sabbathsgesange geworden, während die ursprüngliche Gestalt noch Spuren vormosaischer Zeit enthalte (vgl. zu C. 1, 26.). Allein schon oben wurde nachgewiesen, dass die auf Anschaulichkeit berechnete Darstellung der Zeitabschnitte bedurft habe und der dargelegte symmetrische Plan

bei Vertheilung der Schöpfungswerke erweist die Behauptung der gestörten Harmonie als unbegründet. Man würde den ganzen Plan des Schöpfungsgemäldes zerstören, wollte man ihm den Wochencyclus und den Sabbath nehmen. Dazu kommt, dass der Verfasser der Grundschrift auch Exod. 20, 11. 31, 17. den Sabbath als denjenigen Tag nennt, an welchem Gott nach sechstägiger Arbeit geruhet habe, woneben die verwandte Zendsage gleichfalls sechs Schöpfungsperioden und die Ruhefeste nach der Vollendung kennt.

Das erste Dreieck (v. 1 — 13.), welches die leblose Schöpfung schildert, beginnt, wie mehrere der oben nachgewiesenen Kosmogonien, mit einem finsteren, ungeordneten Chaos, welches aber hier als der erste Act des schaffenden Gottes betrachtet werden muss. Ueberhaupt ist aber auch hier nicht von einer Mischung der Elemente die Rede, sondern Himmel und Erde sind, obschon noch ungetrennt, ihren wesentlichen Bestandtheilen nach bereits im Chaos vorhanden. Zu sondern, zu ordnen ist das Werk der nachfolgenden Schöpfungstage. Gott befiehlt und das Himmelsgewölbe, von seinen Fluthen überströmt, breitet sich aus über der Erde; Gott gebeut und die Gewässer senken sich in die Tiefe, die Erde mit Thälern und Bergen steigt aus dem Meere hervor. So fasst schon richtig der Psalmist Ps. 104, 5 — 9. den Sinn der Stelle und es ist klar, dass wir hier eine ganz andere Vorstellung vom Chaos haben, als in anderen orientalischen Kosmogonien.

V. 1 — 5. Der erste Schöpfungstag. — V. 1. Gott erschafft beim Anbeginn der Dinge Himmel und Erde. בְּרֵאשִׁית, Abstractsbildung von רֹאשׁ (etymologisch von Aquila nachgebildet *ἐν κεφαλαίῳ*) vgl. Ewald §. 344., nur hier absolut gebraucht, wie im Syr. Joh. 1, 1. 2., ist *der Anfang* der Dinge überhaupt. C. 10, 10. Jer. 28, 1. Es ist unnöthig, ein הַכֹּל zu ergänzen oder mit Jarchi u. a. בְּרֹא zu vocalisiren: „*als Gott am Anfange Himmel und Erde bildete, da* (וְ) *war*“ u. s. w. — Der Grundbegriff des viel bespro-

besprochenen בָּרָא ergiebt sich aus den Wurzelelementen בר, welche besonders in verhärteter Gestalt פר in einer grossen Anzahl von Stämmen erscheinen, welche vom Begriff *des Hauens, Spaltens, gewaltsamen Trennens* ausgehen. Der Begriff des Hauens und Spaltens wird aber in vielen Stämmen übertragen auf *aushauen, bearbeiten.* Vgl. עצב, Ewald zum HL. S. 111. So erscheint ברא noch in seiner ursprünglichen Bedeutung in der Steigerungsform Piel als *niederhauen* mit dem Schwerte Ez. 23, 47., *Fällen* eines Waldes Jos. 17, 15. 18.; oder als das *mühevolle Bearbeiten, Bilden* durch Menschenhand Ez. 21, 24. Dagegen in Kal ist es das *einfache, mühelose Handeln, Hervorbringen,* welches mit Recht nur vom göttlichen Wirken gebraucht wird. Der Grundbegriff des Hauens ist hier ebenso verwischt, wie man bei خلق, جبل, wo das göttliche Schaffen gemeint ist, nicht mehr an die Urbedeutungen *glätten, winden* denkt. So *schafft* Gott Himmel und Erde, wie a. u. St., Jes. 45, 18. 42, 5. 40, 26. 28. vgl. Ps. 89, 13., den Menschen, wie unten v. 21. 27. 5, 1. 6, 7., Deut. 4, 32. Mal. 2, 10. Gott ist *Schöpfer* (בֹּרֵא) Israels Jes. 43, 1. 15. vgl. Koh. 12, 1., so wie er überhaupt den *erschafft,* der etwas hervorbringt, Jes. 54, 16. Er *schafft* Finsterniss Jes. 45, 7., Wind Am. 4, 13., Rauch und Feuerglanz Jes. 4, 5. u. a. m. So ist בָּרָא das eigentliche Wort für das wahrhafte *Schaffen* Gottes. Gott befahl und der Himmel mit all seinem Heere wurde *geschaffen* Ps. 148, 5.; er *schafft* einen neuen Himmel und eine neue Erde Jes. 65, 17. Daher steht es hauptsächlich da, wo Gott durch Wunderthaten etwas neues hervorbringt, was vordem nicht da war Jes. 41, 20. 48, 7. Exod. 34, 10. Jer. 31, 22., und verbindet sich mit חָדָשׁ Ps. 51, 12. 104, 30. Dies sind die Gränzen des Gebrauchs vom Stamme בָּרָא, aus denen unläugbar hervorgeht, dass damit im mindesten nicht eine ewige Materie kann angedeutet sein. Zugleich ist aber auch der Unterschied von יָצַר und עָשָׂה deutlich. Letzteres ist das generellere Wort, während ersteres, als *bilden,* sich mehr dem Grundbegriffe von בָּרָא nähert.

Doch hat sich בָּרָא, da es immer nur das mühelose, göttliche Handeln bezeichnet, schon so weit von seiner Grundbedeutung entfernt, dass es nie mehr einen Acc. des Stoffs (Ewald §. 510.) zu sich nehmen kann, sondern dann mit יָצַר oder עָשָׂה nothwendig wechseln muss. Richtig daher C. 1, 27. וַיִּבְרָא אֱלֹהִים אֶת־הָאָדָם בְּצַלְמוֹ, während es C. 2, 7. וַיִּיצֶר י׳ א׳ אֶת־הָאָדָם עָפָר מִן־הָאֲדָמָה heissen musste vgl. v. 19., wo בָּרָא falsch stehen würde. Es versteht sich übrigens von selbst, dass יָצַר und עָשָׂה vom Bilden und Handeln der Menschen wie Gottes gesagt werden können, und im letzteren Falle wechseln beide Verba gern mit בָּרָא, vgl. unten v. 26. 27. 2, 3. Jes. 43, 1. 41, 20., besonders 43, 7. 45, 7. 18. Am. 4, 13., während בָּרָא nie vom Menschen vorkommen kann, wonach die Varianten 1 Reg. 12, 33. Neh. 6, 8. zu beurtheilen sind. — „*Himmel und Erde*", nach der Etymologie *das Hohe* und *Niedere*, ist Ausdruck für das Weltall, wofür der Hebräer kein entsprechendes Wort hat, vgl. Deut. 32, 1. Jes. 1, 2. Ps. 148, 13. u. öfter. Ueber die Pluralform שָׁמַיִם *supera* (wie auch in מַיִם *undae* noch die Pluralbedeutung deutlich ist) vgl. Ew. §. 397. — V. 2. Ungeordnet und unerleuchtet liegt noch die Masse da; tiefe Finsterniss ruhet auf den Gewässern, die das All bedecken, und darüber webt der Geist Gottes. תֹּהוּ וָבֹהוּ wird die Erde genannt, eigentlich *Einöde* und *Leere* (κένωμα καὶ οὐδέν Aq.). Ersteres die unwegsame (Ps. 107, 40. Hiob 12, 24.) *Wüste* (Hiob 6, 18. Deut. 32, 10.), die ἄβατος ἐρημία, βροτοῖς ἄστειπτος, οὐδ᾽ οἰκουμένη, wie die Tragiker die Wüste schildern, تيه im Arabischen; letzteres die *Leere* (بهى), stets neben תֹּהוּ, aus unserer Stelle, wie es scheint, wiederholt Jer. 4, 23. Jes. 34, 11., in paronomastischer Verbindung, wie שֹׁאָה וּמְשׁוֹאָה Hiob 30, 3., שְׁמָמָה וּמְשַׁמָּה Ez. 6, 14. Gesenius Lehrg. S. 857. — „*und Finsterniss auf der Fluth*". Das hier gebrauchte תְּהוֹם, die brausende Fluth Ps. 42, 8., mit dem Pl. תְּהֹמֹת Ex. 15, 5. 8., wird bei den Dichtern vorzugsweise nur vom Meere gesagt Hiob 28, 14. 38, 16. Prov. 8, 24. 27. vgl. m. Hiob 26, 10. Ps. 104, 6., im Gegensatz zum Himmel Gen.

49, 25. Deut. 33, 13. vgl. m. Ps. 139, 8. 9., hauptsächlich mit רַבָּה verbunden Ps. 36, 7. 78, 15. (Ew. §. 569.) Jes. 51, 10. Am. 7, 4. So auch C. 7, 11. vgl. 8, 2. In diesem Gebrauche ist es dem höheren Style fast Nomen propr., determinirt durch seinen eigenen Begriff Ez. 26, 19. 31, 15. Am. 7, 4., und lässt selten nur im Plur. den Artikel zu, Ps. 106, 9. Jes. 63, 13. Hier ist es deutlich die noch ungetrennte (v. 6.), gesammte Wassermasse, welche den ungeordneten Stoff des Himmels und der Erde bedeckte, und steht neben מַיִם, wie in vielen der oben angeführten Stellen. Das von den Griechen gebrauchte ἄβυσσος entspricht hier weder nach Etymologie, noch Bedeutung. — Ueber diesen Gewässern רוּחַ אֱלֹהִים מְרַחֶפֶת. Zwecklos für u. St. verstehen mit vielen älteren Interpreten Vater und Schumann unter dem πνεῦμα θεοῦ einen starken Wind, der das Weltall durchstürmt habe, vgl. Jes. 40, 7. u. a. m. Es ist hier, wie anderwärts, darunter die göttliche Urkraft zu verstehen, welche die gesammte Schöpfung Ps. 104, 29. C. 6, 3. Hiob 26, 13. durchdringt, sich in Beziehung auf die materielle Welt als schöpferisches (Röm. 8, 11. 17.), in Beziehung auf den Menschen als höchstes, leitendes Princip offenbart, welches sein gesammtes Wesen bestimmt und Grund aller Einsicht und alles moralisch Guten ist. S. *Gesenius* zu Jes. 11, 2. Auch hier erscheint diese göttliche Urkraft als die schöpferische Kraft (ܡܣܥܠܐ ܡܫܟܠܠ ܠܗ Ephr.), nicht eingeschlossen in der Natur, sondern gesondert von ihr schwebend über dem Geschöpfe, es zu gestalten und zu ordnen. Dieses Schweben ist durch רחף ausgedrückt, welches vom Begriff des *Bewegtseins* Jer. 23, 9. (vgl. רחב) ausgeht, im Piel vom Adler namentlich vorkommt, der über seinen Jungen brütet Deut. 32, 11., wie im Syrischen. Vgl. Gesen. lex. man. Daher verglichen schon Talmudisten den Geist Gottes mit einer Taube, wie er sich Matth. 3, 16. Marc. 1, 10. Luc. 3, 22. verkörpert, und bei Kirchenvätern vgl. *Hottinger* Thes. philol. S. 348. schimmert deutlich die alt-orientalische Vorstellung vom Weltei durch, welche sicherlich aber dem Gei-

ste der Genesis fremd ist. Ueber die Schöpfung aus Nichts s. die Vorbemerkungen.

V. 3. Gott beginnt nun den noch ungeordneten Stoff zu ordnen und auszubilden. Schön und erhaben schildert die Sage das Wirken der göttlichen Allmacht: „*und Gott sprach: es werde Licht! und es ward Licht*“, worin selbst Longinus (π. ὕψ. IX, 9.) die erhabene Einfachheit anerkannte. Gott spricht, und die Dinge sind geschaffen. Es ist natürlich, dass das Sprechen in dieser kosmogonischen Schilderung der Sache nach ein Befehlen einschliesst, wie auch Ps. 105, 31. 34. auf das Sprechen die Landplagen über Aegypten kommen. Deshalb interpretiren spätere Dichter dieses אָמַר durch צִוָּה Ps. 33, 9. 148, 5. vgl. m. v. 8. Die Bedeutung *befehlen* hat aber der Stamm אָמַר erst im Arabischen, während es im Hebr. selbst Neh. 13, 9. 2 Chron. 24, 8. nur das Sprechen des Machthabers ist. — Nach der sinnlichen Anschauungsweise der alten Welt ist zuerst Licht nothwendig, bevor Gott weiter zu wirken fortfahren kann. Nur befremdet dabei, dass hier das Licht lange vor den leuchtenden Himmelskörpern geschaffen wird. Der Hebräer muss sich also das Licht als einen besonderen Stoff, unabhängig von den Trägern desselben, vorgestellt haben. In Uebereinstimmung damit redet Hiob 38, 19. ff. vom Wohnorte des Lichts, welches der Ostwind v. 24. über die Erde verbreitet, ähnlich wie derselbe Dichter 26, 10. die Enden des Lichts und der Finsterniss erwähnt. Auch in der griechischen Mythologie zieht die ῥοδοδάκτυλος ἠώς dem Sonnenwagen des Apollo voraus. — Gott betrachtet v. 4. das Licht und billigt es. Diese Billigungsformel kehrt nach Vollendung der einzelnen Schöpfungsacte wieder und wird willkürlich von den Sept. noch öfter angefügt, wie v. 8. vgl. *Gabler* Neuer Versuch S. 110. ff. — „*und es sah Gott das Licht, dass es gut war*“ ganz construirt wie ἐπισκεψώμεθα τοὺς ἀδελφοὺς, πῶς ἔχουσι Act. 15, 36., eine Attraction, vermöge welcher mit dem Verbum des Sehens der gesehene Gegenstand verbunden wird, statt ihn vgl. C. 3, 6. zu der prä-

dicirten Eigenschaft zu setzen. C. 6, 2. 49, 15. Ex. 2, 2. Ewald §. 597. Ebenso construirt ist Jes. 3, 10. אִמְרוּ צַדִּיק כִּי־טוֹב, vgl. Joh. 9, 19. — Finsterniss und Helle sind nun geschieden und auf bestimmte Zeiträume beschränkt. Gott benennt v. 5. diese Zeiträume Tag und Nacht. קָרָא לְ *acclamare alicui*, vollständiger mit שֵׁם verbunden C. 2, 20. (3, 20.) 26, 18. Ruth 4, 17. Daher etwas *benennen* v. 8. 10. 31, 47. Wie sich das Licht erst dem chaotischen Dunkel entwand, so geht auch hier עֶרֶב dem בֹּקֶר voran, entsprechend der bürgerlichen Einrichtung der Hebräer, den Tag mit Sonnenuntergang zu beginnen. So ordnet der Dichter Ps. 55, 18. sein unablässiges Wehklagen an עֶרֶב וָבֹקֶר וְצָהֳרַיִם, obschon hier die umgekehrte Ordnung יוֹמָם וָלַיְלָה sehr gewöhnlich ist. Aus dem stets wiederkehrenden: „*es ward Abend und es ward Morgen*" ist übrigens klar, dass hier in der Schöpfungswoche keine anderen Zeitabschnitte als Tage gemeint sein können. יוֹם אֶחָד, ἡμέρα μία, wie die griech. Uebersetzer richtig beibehalten, nicht רִאשׁוֹן, wie C. 2, 11. 4, 19. Ruth 1, 4. Ewald §. 439. Gesen. Lehrg. S. 702. So wird bei Aufzählungen zuweilen auch im Arab. noch أحد statt أول gesagt. Vgl. Ewald gr. arab. Tom. I. p. 235.

V. 6 — 8. Der Schöpfer trennt am zweiten Schöpfungstage den Himmel von der Erde sammt den Gewässern, welche beide überströmen. — V. 6. 7. Mitten in den Gewässern (v. 2.) soll entstehen רָקִיעַ (στερέωμα, *firmamentum* bei den Uebersetzern) eigentlich: etwas *gestampftes, ausgedehntes* (Hiob 37, 18. Jes. 44, 24. Ps. 136, 6.), vgl. *de Wette* zu Ps. 19, 2. Gemeint ist das feste Himmelsgewölbe, welches sich wie eine Zeltdecke (Ps. 104, 2. Jes. 40, 22.) über die Erde ausbreitet, vollständig רְקִיעַ הַשָּׁמַיִם v. 14., welches hier wegen v. 8. unzulässig war. Nach der mythischen Vorstellung ist dieses Himmelsgewölbe mit einem Thore versehen C. 28, 17., ruhet auf Säulen und Grundfesten Hiob 26, 11. 2 Sam. 22, 8. (vgl. jedoch Ps. 18, 8.) und seine glänzende Bläue lässt dasselbe als crystall- und sapphirartige Masse Ex. 24, 10. Dan. 12,

3. Apoc. 4, 6. Ez. 1, 12. erkennen, einem festgegossenen Spiegel gleich Hiob 37, 18. Ueber diesem Gewölbe wogt der Himmelsocean v. 7. Ps. 148, 4., worin Jehova seine Söller gebälkt hat Ps. 104, 3. vgl. m. Ps. 29, 10. 3. Durch die Thüren Ps. 78, 23. und Schleusen C. 7. 11. 2 Reg. 7, 2. 19. am Firmamente ergiesst sich dieser Ocean herab auf die Erde als Regen. Doch wolle man diese mythischen Vorstellungen, welche spätere Dichter gern beibehalten, nicht mit dem eigentlichen Wissen der Hebräer verwechseln, denn schon Hiob 26, 7. heisst es: „Gott spannt den Himmel aus über Leere, hängt die Erde auf über Nichts“ (vgl. m. 9, 6. Ps. 104, 5.), und C. 2, 6. Hiob 36, 27. findet sich eine richtigere Ansicht von der Entstehung des Regens. — Die Himmelsfeste soll die Gewässer, welche das All bedecken, für immer trennen. Daher יְהִי מַבְדִּיל *es sei trennend für beständig* vgl. Ewald §. 350. מַבְדִּיל ist nicht Substantivum. — לְ — בֵּין kürzerer Ausdruck (Lev. 20, 25. Ez. 22, 26.) für וּבֵין —, בֵּין v. 4. 7. (vgl. Ew. §. 529.), woraus sogar לְבֵין — בֵּין Jes. 59, 2. zusammengeflossen ist. — Die Vorstellung vom Himmelsoceane über dem Firmamente findet sich übrigens auch in Samaveda bei *Bopp* a. a. O. S. 301.: „Wasser ist über dem Himmel, welches der Himmel aufrecht hält“.

V. 9 — 13. Gott vollendet am dritten Tage den leblosen Theil der Schöpfung. Die Gewässer trennen sich als Meer vom trocknen Lande, und dieses schmückt sich mit Bäumen und Kräutern. — V. 9. יִקָּווּ הַמַּיִם „*es sammlen sich die Wasser*“. קוה geht auf die Wurzel kaph zurück, und muss ursprünglich *zusammenziehen* bedeuten, verwandt mit קָפָא Ex. 15, 8. u. a. Daher Niph. *sich zusammenziehen*, d. i. *sich versammeln*, Jer. 3, 17., wie יִקָּבֵץ, ein wurzelverwandter Stamm, Hiob 24, 24. *versammelt werden*. Daran schliesst sich מִקְוֶה *Ort des Versammlens* in מִקְוֵה הַמַּיִם v. 10., wozu passend v. Bohlen das sanscr. samudra vergleicht. Die Gewässer, welche noch die Erde bedecken — denn die des Himmels sind schon geschieden —, sollen sich an einen Ort versammeln, so dass

הַיַּבָּשָׁה, ἡ ξηρά, das *trockene* Land (s. zu C. 8, 13.) erscheine, vgl. Ps. 104, 6—8. 9. m. Ps. 33, 7. Hiob 38, 10. 11. — תֵּרָאֶה als Jussiv vgl. C. 41, 34. Ruth 1, 8. Ewald S. 155. — Die Sammlung der Gewässer nennt Gott v. 10. יַמִּים d. i. **Meere.** **Aus dem** Zusammenhange aber ist deutlich, dass hier überhaupt nur vom Gegensatze des Festlandes und Meeres, wie Jon. 1, 9. Hagg. 2, 6., die Rede ist. Der Plur. muss daher genommen werden, wie Ps. 78, 27. Hiob 6, 3. vgl. m. C. 41, 49.; Ps. 46, 3. vgl. m. Ex. 15, 8. S. C. 49, 13., ohne dass dabei zugleich an Landseen und Flüsse zu denken ist. — Jetzt erst, nachdem die Gewässer vertheilt sind, folgt die Billigungsformel (v. 4.), welche die Sept. aus einem falschen Streben nach Conformität bereits v. 8. einschoben. Doch kann hiermit das Werk des dritten Tages noch nicht vollendet sein, denn es fehlt der unbelebten Schöpfung noch das bunte Gewand, in welchem sie sich am schönsten entfaltet. Daher muss sich v. 11. 12. die Erde füllen mit Kräutern und Bäumen. Wie sich die successive Entwickelung im Ganzen zeigt, so namentlich auch hier im Einzelnen. Der Erzähler stellt hier drei verschiedene Gattungen von Gewächsen neben einander, deren Unterschied schon den jüdischen Erklärern bekannt war. 1) דֶּשֶׁא, wovon הִדְשִׁיא *Grünes hervorbringen*, ist überhaupt das *junge Grün* 2 Sam. 23, 4., welches erscheint, wenn das alte Gras (חָצִיר) geschwunden ist Prov. 27, 25., worin die Aue prangt Ps. 23, 2., und das dem Wilde zur Nahrung dient Hiob 6, 5. Gemeint sind besonders die kleineren, perennirenden Kräuter, welche nach der Ansicht des Alterthums ohne Saamen (*αὐτόματοι*) aufsprossten. Theophr. de caussis plant. I, 5. 2) עֵשֶׂב, vgl. Prov. a. a. O., ist hier schon durch den Zusatz: „*das Saamen trägt*" unterschieden als die grössere *Saamenstaude*, worauf die Menschen v. 19. angewiesen werden, C. 3, 18. deutlich mit Einschluss der Erzeugnisse des Landbaues. Im Arab. عُشْبٌ pabulum virens. Mit דֶּשֶׁא steht es Deut. 32, 2. vgl. 2 Reg. 19, 26. im Parallelismus, und יֶרֶק עֵשֶׂב unten

v. 30. ist Ps. 37, 2. durch יֶרֶק דֶּשֶׁא ausgedrückt. 3) עֵץ פְּרִי עֹשֶׂה פְּרִי oder עֵץ עֹשֶׂה־פְּרִי v. 12. der *Fruchtbaum*. Deutlich ist der Fortschritt vom grünen Halme bis zum Baume „der Frucht *macht*“, d. i. hervorbringt. Ebenso *macht* der Baum Zweige Hiob 14, 9., die Kuh Milch Jes. 7, 22. Auch die Aethiopier gebrauchen so ihr ገብረ:, und das Griechisch des N. T. bildet *καρπὸν ποιεῖν* nach. — בּוֹ geht auf פְּרִי. — V. 12. Die Erde bringt alles hervor. Dies nennt der Dichter Ps. 90, 2. das Kreisen der Erde. — So schildert uns das erste Dreieck die Schöpfung in ihrer Ruhe. Das Frühroth ist aufgegangen; Himmel und Erde mit ihren mannigfaltigen Dingen sind geschieden und auseinander getreten; der Schauplatz ist bereitet, auf welchem sich thätige Wesen bewegen sollen.

V. 14 — 31. Das parallele Dreieck der drei letzten Schöpfungstage dagegen zeigt uns die Scene belebt und thätig. Zuerst v. 14 — 19. die leuchtenden Himmelskörper, welche, wie schon oben erwähnt wurde, durch ihren Umschwung Thätigkeit bekunden und daher erst hieher gehören. יְהִי מְאֹרֹת vgl. C. 5, 23. 9, 29. Ewald §. 567. מָאוֹר, eigentlich: *wo Licht ist, der Lichtort* Ps. 74, 16., *φωστῆρες* Aq., Sept.; אוֹר dagegen das *Licht* überhaupt. Daher richtig יְהִי אוֹר v. 3., während die leuchtenden Himmelskörper מְאֹרוֹת genannt werden. Demgemäss lässt מָאוֹר einen Plural zu, woneben ihn von אוֹר nur ein Mal ein späterer Dichter Ps. 136, 7. אוֹרִים (vergl. das Aethiop. ብርሃናት:) in der Bedeutung von מְאֹרוֹת wagt, ein Plural wie עֵצִים u. a. Die Himmelskörper überhaupt haben nur Zweck in Beziehung auf die Erde. Ihr nächster Zweck ist, Tag und Nacht zu scheiden, was im Sinne des Mythus nicht mit dem Vorhergehenden im Widerspruch steht. Sodann sollen sie dienen zur Zeitabtheilung. In Betreff der vielgedeuteten Worte: וְהָיוּ לְאֹתֹת וּלְמוֹעֲדִים וּלְיָמִים וְשָׁנִים hat die gangbarste von Gabler Urgesch. Th. 1. S. 209. und Gesenius Lehrg. S. 854. empfohlene Erklärung durch ein *ἓν διὰ δυοῖν* (vgl. zu C. 3, 16.) Schwierigkeiten: „*und sie seien* (Ewald S. 355.) *zu Zeichen der Zeiten*“, wozu, wie

Schumann will, *Tage und Jahre* Apposition bilden sollen. Eben so wenig darf man aber mit Mercerus und v. Bohlen die אֹתֹת nach Jer. 10, 2. als *portenta*, *σημεῖα ἐν ἡλίῳ καὶ σελήνῃ*, als Zeichen im Sinne der Astrologie, nach welchen die Witterung und die menschlichen Schicksale bestimmt wurden, nehmen, sondern אוֹת ist hier *das Erkennungsmittel, das Zeichen* überhaupt. Die Gestirne sollen sein *zu* Zeichen (C. 17, 11. Ex. 13, 9.) *für* die Zeiten und *für* die Tage und Jahre; לְ wie Ex. 12, 13. עַל. Schon die Form des Satzes zeigt, dass יָמִים וְשָׁנִים dem מוֹעֲדִים gegenübergestellt werden; beide treten in ein Wechselverhältniss, welches durch die correlativen וְ — וְ, *et — et*, ausgedrückt wird, wie Ps. 76, 7. Jer. 32, 14. 42, 1. Jes. 2, 13. ff. 16, 5. Ewald §. 628. Die alten Uebersetzer missverstanden bereits die Construction und drücken וּלְשָׁנִים aus, nach לְאֹתֹת gedeutet. So Sept., Aq., Syr., Saad. Was übrigens mit מוֹעֲדִים, welches immer eine *bestimmte* Zeit C. 17, 21. 1 Sam. 13, 8. bedeutet, hier im Gegensatze zu Tagen und Jahren, gemeint sei, kann wohl nicht fern liegen. Gemeint sind sicher die bestimmten Zeitabschnitte, welche durch den Lauf der Himmelskörper bedingt sind, wie Ps. 104, 19., und man hat wohl an Wochen, Monate, Jahreszeiten (vgl. Jos. Antiq. I, 1.) zu denken, welche durch die Phasen des Mondes, den synodischen Umlauf desselben und den verschiedenen Stand des gestirnten Himmels zu verschiedenen Zeiten des Jahres bestimmt werden. So giebt allerdings der Himmel das Regulativ für das bürgerliche Leben, und in diesem Sinne wird Hiob 38, 33. dem Himmel eine Herrschaft über die Erde beigelegt. Mit Bonfrerius denkt v. Bohlen an die religiösen und politischen Festtage, denen gegenüber die Abschnitte der astronomischen Zeiteintheilung stehen sollen. — Der dritte Zweck der Himmelskörper soll sein v. 15., die Erde zu erleuchten. So geschieht es. Gott erschafft v. 16. die absolut grossen Lichter, das relativ grosse Licht, den Tag zu beherrschen (לְמֶמְשֶׁלֶת הַיּוֹם eigentlich *zur Herrschaft des Tages* s. v. a. לִמְשֹׁל בַּיּוֹם v. 18.), und das relativ kleine Licht,

die Nacht zu beherrschen, und die Sterne, vgl. Ps. 136, 7—9. Jer. 31, 35. Plin. N. H. II, 4. Cic. Tusc. I, 63. Geflissentlich aber vermeidet der Verfasser, die beiden Gestirne שֶׁמֶשׁ und יָרֵחַ zu nennen, und man muss nach der Analogie der übrigen Schöpfungswerke schliessen, dass Gott erst später die Namen derselben aussprechen sollte, was der Erzähler übergeht, sicher ohne Absicht. Unmittelbar fährt er fort v. 17. 18.: Gott setzte sie an das Himmelsgewölbe, ihren oben angedeuteten Zweck zu erfüllen. Dass hierbei übrigens nicht einzeln alles wiederholt ist, was v. 14. 15. als Zweck angegeben war, kann kein Grund sein mit Gabler Neuer Vers. S. 78. ff. die erstere Stelle für interpolirt zu erachten.

V. 20—23. Gewässer und Lüfte werden am fünften Schöpfungstage mit ihren Bewohnern angefüllt.

V. 20. „*Es soll wimmeln das Wasser von Gewimmel lebender Thiere*". שָׁרַץ *wimmeln, sich regen*, von kleinen, regsamen Würmern C. 7, 21. und Wasserthieren, selbst vom Menschen C. 9, 7. Ex. 1, 7. Davon שֶׁרֶץ *das Gewimmel*, von kriechendem Gewürme C. 7, 21., nach Jarchi überhaupt von kleinen Thieren, die sich nicht hoch über die Erde erheben. Hier s. v. a. שֶׁרֶץ הַמַּיִם Lev. 11, 10. *Wimmeln* ist aber hier bezogen auf das Wasser, das *von etwas* wimmelt und ordnet sich daher wie v. 21. Ps. 105, 30. vgl. C. 9, 2. den Gegenstand, wovon die Gewässer wimmeln (שֶׁרֶץ), nach Ewald §. 513. im Accusativ unter, zu welchem נֶפֶשׁ חַיָּה (d. i. *anima viva* C. 2, 7. 19. 9, 12. 15., oder mit dem verknüpfenden Artikel נֶפֶשׁ הַחַיָּה *anima, quae vivit* v. 21. 9, 10. Ewald §. 596.) Apposition bildet. Sinn: wimmeln sollen die Gewässer von kleinen lebenden Thieren. — עַל־פְּנֵי רְקִיעַ הַשָּׁמָיִם kann der Sache nach nicht *über* dem Himmelsgewölbe bedeuten, so wenig als עַל־פְּנֵי jemals kann *unter* heissen. Die Vorstellung kann aber auch nicht sein, dass die Vögel auf dem oberen Oceane zu schwimmen scheinen (v. B.), denn das Himmelsgewölbe ist etwas Festes und über demselben ist erst der Ocean. Der Ausdruck sagt: *über das Angesicht hin*, d. i. *dicht*

vor. S. Gesenius Lex. u. d. W. Ewald §. 532. Die Vögel bewegen sich also am Himmelsgewölbe hin, an der Vorderseite desselben, welche der Erde zugewandt ist. — So erschafft Gott v. 21. die Wasserthiere und Vögel. Unter den ersteren, die in unendlicher Mannigfaltigkeit die Gewässer füllen, erwähnt der Verfasser besonders הַתַּנִּינִם הַגְּדֹלִים *die grossen Wasserthiere* Hiob 7, 12., von Schlangen Ex. 7, 9. (تِنِّين), öfters vom Crocodil vgl. *Hitzig* zu Jes. 27, 1. Nach der Etymologie heisst תַּנִּין das *lang Gedehnte* (vgl. κῆτος), abstammend von der Wurzel tan, welche im Semitischen und im Sanscrit die Bedeutung *expandere*, *extendere* hat, und in ihrer reinsten Gestalt eben als תנן im Hebräischen erscheint. Die Wurzel erweitert sich ferner zu תָּנָה *dare*, eigentlich *porrigere manum* (grundverschieden von תָּנָה Jud. 5, 11., welches man nur mit Verletzung der Lautverschiebungsgesetze, da es Aram. ܬܢܐ, Arab. ثنى lautet, mit jenem vereinigen kann), und aus der Reduplication der kurzen Wurzel תנתן, vgl. תִּתֵּן 1 Reg. 6, 19. 17, 14., erklärt sich der gegen Ewald §. 226. gebildete Stamm נָתַן, dessen scheinbar fehlerhafte Stammbildung das Syr. ܢܬܠ durch Dissimilation hinwegschaffte, wie eine solche durch לִין von לַיִל (Ewald zu HL. S. 65.), ሰንሰለ፡ s. v. a. سلسل, ጸንጸለ፡ s. v. a. صلصل und viele andere noch nicht beachtete Fälle auch im Semitischen erweislich ist. Ueber Dissimilation überhaupt vgl. *A. F. Pott* Etymol. Forsch. Th. 2. S. 65. ff. — רָמַשׂ *sich bewegen* (رمس) C. 7, 21., besonders von kriechenden Thieren, vgl. C. 9, 2. Daher רֶמֶשׂ הָאֲדָמָה v. 25. 7, 14. Hier, wie Ps. 69, 35. von kleineren Wasserthieren, wenig verschieden von שֶׁרֶץ, mit dem es auch C. 9, 2. hinsichtlich der Construction übereinkommt. — V. 22. Wasserthiere und Vögel erhalten den göttlichen Segen zu ihrer Fortpflanzung. In dem paronomastisch verbundenen פְּרוּ וּרְבוּ dürfen wir wohl eine alte Segnungsformel, ähnlich wie C. 48, 20. Num 6, 24—26. dergleichen aufbewahrt sind, erkennen, deren Sinn auf erhöhete Fruchtbarkeit (vgl.

C. 35, 11. m. 24, 60. 48, 16.) geht, und die daher in Gottes Munde die ganze belebte Schöpfung segnen soll, unten v. 28. auch dem Menschen, und nach der Fluth C. 9, 7. dem neuen Stammvater des Menschengeschlechts zu Theil wird. פָּרָה *sprossen, Frucht bringen* ist hier von animalischer Fruchtbarkeit gebraucht Ex. 1, 7. 23, 30., wie פְּרִי Thren. 2, 20. Ps. 21, 11. s. v. a. פְּרִי בֶטֶן C. 30, 2. Ebenso in den Dialecten ፈረ: bei Ludolf Lex. p. 615., ثمرة Semakhsh. zu Koran Sur. 2, 150. Mit dem sanskr. *bhri ferre* hat übrigens פרה als Frucht *tragen* nichts gemein, obschon sich Gesenius und v. Bohlen dafür erklären. Der Grundbegriff des פרה ist aus den Wurzelelementen פר (vgl. zu v. 1.) vollkommen deutlich, und analog ist im Sanscr. nur phal *dirumpi, displodi*, wovon sich phala *die Frucht* ableitet, wie פְּרִי.

V. 24—31. Am sechsten Schöpfungstage wird das trockene Land bevölkert mit Thieren und Menschen. Zugleich wird beiden ihre Nahrung angewiesen.

V. 24. „*Es bringe die Erde hervor lebende Wesen nach ihrer Art.*" Die Vorstellung ist hier im Ganzen dieselbe, nach welcher C. 2, 7. der Mensch aus Staub der Erde gebildet wird. Die Wesen, deren Leib in Staub zerfällt, sind aus Staub hervorgegangen. Dieser Gedanke findet sich in anderen Kosmogonien wieder. Hier werden die lebenden Wesen (נֶפֶשׁ חַיָּה) in drei Gattungen geschieden, wie besonders aus v. 25. deutlich ist, in בְּהֵמָה das *stumme*, grössere vierfüssige Thier, nur dichterisch vom Wilde gesagt, ausserdem vom zahmen Vieh, sowohl von den Thieren der Heerde C. 47, 18., als auch vom Lastvieh C. 34, 23. 36, 6. vgl. ቤሀም das Kameel; רֶמֶשׂ vgl. zu v. 21.; חַיְתוֹ־אֶרֶץ, der Gegensatz zu בְּהֵמָה, *das Wild* s. v. a. חַיַּת הַשָּׂדֶה. Ueber die obsolete Endung des Stat. constr. וֹ, welche aus dieser Stelle wiederholt öfters vorkommt, vgl. Ewald §. 407. Gesen. Lehrg. S. 547. Schon der Verfasser der Grundschrift wechselt v. 25. mit חַיַּת הָאָרֶץ. Falsch will Schumann רֶמֶשׂ וְחַיְתוֹ־אֶרֶץ als *reptilia in terra viventia* nehmen. — Aber dem Ganzen fehlte noch der Schlussstein

der Schöpfung; der Mensch, Gottes Ebenbild und Herr aller Geschöpfe vgl. Ovid. Metam. I, 16. ff. Der Mensch, die Spitze aller Organisation, kann nach der stufenmässigen Anlage des Stücks der Zeit nach nur das letzte sein. Schön wird die rasche Entwickelung hier gehemmt. Gott *selbst* geht bei der Erschaffung des Menschen mit sich zu *Rathe*, was auf die Wichtigkeit des letzten Acts hindeutet. Der Schöpfer wird sich selbst auffordernd eingeführt:

V. 26. „*wir wollen Menschen bilden in unserem Bilde, nach unserer Aehnlichkeit.*" Wenn bei dem Plural im Verbo נַעֲשֶׂה und im Suff. beider Substantiva nicht von einem Pluralis trinitatis und maiestaticus die Rede sein kann, so könnte man mit Philo, dem in neuerer Zeit Gabler u. ä. folgen, an die göttlichen Wesen denken, welche den Thron Gottes umgeben Hiob 1, 6. Dan. 4, 14., und hier gleichsam als die Gehilfen Gottes bei der Weltschöpfung dargestellt sein würden. Mit ihnen soll Gott berathschlagen. Allein abgesehen davon, dass diese Annahme nicht den adäquaten Plural לָנוּ Jes. 6, 8. erklärt, wo Jehova keineswegs, wie v. Bohlen noch will, die Seraphim mit einschliessen kann: so ist es misslich, dem Zeitalter der Grundschrift die Vorstellung von einem Himmelsdivan zu leihen, welche historisch erst für eine spätere Zeit zu erweisen ist. Und wie will man sich den allmächtigen Gott, dem alles unbedingt unterworfen ist, vor dessen Throne die höheren Geisterwesen erscheinen, um seine Befehle zu empfangen, berathschlagend denken mit dem Himmelsdivan, wenn man nicht willkührlich den *Elohim* mit gnostischen Secten nur für den primus inter pares erklären will? So sicher diese Vorstellung dem Geiste der Bibel überhaupt, wie auch der vorliegenden Kosmogonie, fremd ist, eben so sicher hat man mit Unrecht in diesem Plural Spuren eines vormosaischen Polytheismus gefunden. Schon *Hitzig* zu Jesaja S. 65. erinnert mit Recht, dass dieser Plural hier, wie C. 11, 7., bei der Reflexion und Selbstauffordrung stehe. Er erklärt sich daraus, dass die Rede eben so auf das auffordernde Subject zurückkehrt,

wie sie auf eine zweite gegenüberstehende Person übergeht. Logisch bleibt das Verhältniss dasselbe und der Plural ist, wenn auch nicht nothwendig (vgl. C. 2, 18., wo aber die Verss. ποιήσωμεν setzen), doch zulässig. Instructiv ist die poet. Schilderung 1 Reg. 22, 20. f., in welcher הָרוּחַ personificirt dem יְהוָֹה gegenübergestellt wird. Verschieden ist übrigens C. 3, 22., und gar nicht vergleichbar sind solche Fälle, wo das in der Mehrzahl redende Individuum nur Repräsentant einer Mehrheit ist, wie Esr. 4, 18. 7, 24. Dan. 2, 36. — Ueber אָדָם vgl. zu C. 2, 7. — בְּצַלְמֵנוּ *in unserem Bilde* vgl. v. 27. mit C. 5, 1. 3. 9, 6., d. i. so, dass der Mensch das Bild Gottes trägt. Gesen. HdWB. (4te Ausg.) col. 214. Ewald krit. Gr. S. 607. בְּ ist allerdings nicht mit כְּ identisch, wie es mit den griech. Uebersetzern (ὡς, κατά, vgl. Col. 3, 10. Eph. 4, 24.) manche nehmen, aber beide wechseln gern, wo es der Begriff zulässt, wie 1 Reg. 16, 11. — „*und sie sollen herrschen über die Fische des Meers*", der Plur., wie אֹתָם v. 27., auf אָדָם bezogen, welches vgl. C. 6, 1. collectiv gebraucht ist. רָדָה, worin רד wurzelhaft, ist eigentlich: *den Fuss auf etwas setzen, treten*, dann nach einem durchgreifenden Tropus *beherrschen*, wie כָּבַשׁ v. 28. So sagt der Psalmist Ps. 8, 7. „alles legtest du unter seine Füsse" s. v. a. das parallele תַּמְשִׁילֵהוּ; Ps. 110, 1. werden die Feinde zum Fussschemel des Auserwählten gemacht, Ps. 18, 39. sinken sie unter die Füsse des Siegers vgl. Jos. 10, 24.; Ps. 60, 10. wirft der Erobrer seinen Schuh auf Edom, sowie umgekehrt das Schuhausziehen bei Verweigerung der Leviratsehe Ruth 4, 7. nichts ist, als symbolische Handlung, durch welche sich jemand des Eigenthumsrechts begiebt. בְּ, eigentlich local worauf man seinen Fuss setzt Ps. 49, 15., erhält sich bei der übertragenen Bedeutung *herrschen über* etwas Lev. 26, 17. — דְּגַת הַיָּם vgl. v. 28. s. v. a. דְּגֵי הַיָּם C. 9, 2. Ps. 8, 9. Ewald §. 346. — V. 27. „*Im Bilde Gottes erschuf er ihn*" sc. Gott. Ewald §. 565. — זָכָר וּנְקֵבָה, der characteristische Ausdruck des älteren Referenten C. 5, 2. 6, 19. (vgl. 7, 3.) 7, 16. Lev. 3, 1. 6.

u. öfter, besagt nur: Gott erschuf Menschen beiderlei Geschlechts. Von Erschaffung eines Menschenpaars ist hier nicht die Rede. Dem Mythus kommt es nur darauf an, die Bildung des Menschengeschlechts im allgemeinen darzustellen und die Stelle nachzuweisen, welche der Mensch in Gottes Schöpfungen einnehmen soll. Diese bestimmt er als Ebenbild Gottes und als Herrn der geschaffenen Wesen. Der Mensch, der nach dem Plane der Kosmogonie als das letzte und somit vollkommenste der geschaffenen Wesen erscheint, bildet den Schluss, in welchem die ganze nach Bewusstsein ringende Schöpfung ihre Vollendung erreicht. Er ist die Vollendung des Natürlichen, aber zugleich die unmittelbare Verbindung des Natürlichen mit dem Geiste. Das Thier vermag nicht, sich über die Sphäre des Natürlichen zu erheben; nur im Menschen ist es überwunden, er allein hat die Fähigkeit, weil er Geist ist, sich vom Natürlichen zu unterscheiden. Somit steht der Mensch über der Natur, nicht nur als Herr aller Creaturen, sondern wahrhaft als Ebenbild Gottes, wie auch der folgende Mythus C. 3, 22. dem Menschen Gleichheit mit Gott beilegt, nachdem er aus dem Zustande der geistigen Indifferenz herausgetreten ist. In Uebereinstimmung damit erbt das göttliche Ebenbild fort vom Vater auf den Sohn C. 5, 3. und das Menschenleben erscheint durch den göttlichen Funken, der ihm inwohnt, als unverletzlich C. 9, 6. vgl. Jac. 3, 9. 1 Cor. 11, 7. Deutlicher noch lehrt Jes. Sir. 17, 3. ff. Herrschaft über die Thiere, Verstand, Vernunft, höhere Einsicht, Anschauen der göttlichen Majestät unter dem Ebenbilde Gottes verstehen, und das erhebende Gefühl, über die Natur gestellt und Gott ähnlich zu sein, ist es, welches den Psalmisten Ps. 8, 5. 6. ausrufen lässt:

„was ist der Mensch, dass du sein gedenkest,
was des Menschen Sohn, dass du nach ihm schauest?
Dass du ihn setztest nur wenig unter Gott,
und mit Ehre und Hoheit ihn kröntest?“ u. s. w.

Die Ahnung der Göttlichkeit des Menschen hat vielfach die Speculation alter Völker beschäftigt. Der göttliche Blutstropfen des Bel, den die Götter mit Erde umhüllten, um Menschen daraus zu bilden bei den Babyloniern; der Weltgeist im Indischen, der in den Menschenleib eindringt (*Bopp* S. 305.); die gefallenen Geister, welche in Menschengestalt ihre letzte Prüfung bestehen (*Wagner* Mythol. S. 94.): überall ist es die Idee der Göttlichkeit des Menschen, die unter verschiedenen Formen versinnlicht erscheint. Der Koran Sur. 2, 28. nennt den Menschen خليفة, d. i. Gottes Statthalter auf Erden. Ohne in Abrede stellen zu wollen, dass sich das Alterthum die Kluft zwischen der Gottheit und dem Menschen minder gross dachte, dass die Gottheit menschlicher, der Mensch gottähnlicher erschien, so scheint es doch dem Geiste des A. T. zuwider zu sein, beim Ebenbilde Gottes an eine körperliche Gleichstellung, an eine Aehnlichkeit der äusseren Gestalt des Menschen mit Gott zu denken. Auf die Spitze treibt dies v. Bohlen, indem er jede innere Geistesähnlichkeit, welche erst von Kirchenvätern in die Stelle hineingetragen sei, abläugnet und lediglich nur eine körperliche Gleichgestaltung ausgedrückt findet. Wie dies aus den hier gebrauchten Ausdrücken צֶלֶם und דְּמוּת, wovon das erstere eigenlich *Schattenriss, Bild* (Ps. 39, 7.) bezeichne, letzteres 2 Chron. 4, 3. sogar von Stieren gebraucht werde, folge, ist schwer zu begreifen. Eben so wenig im A. T. begründet ist aber der Unterschied, den ältere Kirchenlehrer zwischen dem Bilde und dem Gleichnisse Gottes machen; so ingeniös auch die Alexandriner ersteres von der dem Menschen angeborenen Kraft und Bestimmung zu einem göttlichen Leben deuten, letzteres durch freie That des Menschen erreichen lassen. Die weitere Entwickelung des Dogma bei Augustinus in der Lehre von dem durch den Sündenfall verlorenen Ebenbilde Gottes verlässt schon ganz den historischen Boden der Schrift. Allein schon frühzeitig kam die Lehre vom Ebenbilde Gottes in Conflict mit der Lehre, dass nichts in der sinnlichen und übersinn-

sinnlichen Welt Gott ähnlich sei, bekanntlich ein Fundamentalartikel des samaritanischen Glaubens. Daher suchte man unsere Stelle anders zu deuten. Symmachus erklärt: ἔκτισεν ὁ θεὸς τὸν ἄνθρωπον ἐν εἰκόνι διαφόρῳ, ὄρθιον ὁ θεὸς ἔκτισεν αὐτόν; oder man verstand אֱלֹהִים von den Engeln und liess den Menschen nach dem Ebenbilde der Engel geschaffen sein (Carm. Samar. 12, 19.), so wie der Samar. C. 3, 5. und die Sept. Ps. 8, 6. 97, 7. 138, 1. אֱלֹהִים geradezu durch Engel übersetzen.

V. 29. 30. Menschen und Thiere werden angewiesen, sich von Vegetabilien zu nähren, ähnlich den Vorstellungen anderer Völker vom goldenen Zeitalter. Ovid. Met. XV, 96. ff. Erst nach der Fluth C. 9, 3., in einer Stelle, die gleichfalls der Grundschrift angehört, erhält der Mensch die Erlaubniss, Thiere zu seiner Nahrung zu tödten, und als ein wesentlicher Zug der erwarteten messianischen Zeit wird Jes. 11, 7. 65, 25. hervorgehoben, dass der Löwe gleich dem Rinde solle Futterkräuter zu sich nehmen. Mit Sicherheit dürfen wir daraus die Vorstellung ableiten, dass der Genuss animalischer Speise, welcher Mord und Feindschaft der lebenden Wesen untereinander voraussetzt, erst etwas später entstandenes sei. Die ideale Eintracht der Geschöpfe, wie sie aus Gottes Hand hervorgingen, kehrt nur erst mit dem Messias wieder. Gott wollte sie ursprünglich nicht gestört wissen; sondern der Tummelplatz der lebenden Wesen sollte ihnen zugleich ihre Nahrung darreichen. Ob diese Vorstellung mit der natürlichen Beschaffenheit des Menschen harmonire, ist eine Frage, welche uns hier nicht angeht. Vergebens aber ist man bemüht gewesen, durch gekünstelte Deutung und kritische Veränderung von v. 30. (וְאֶת־כָּל־יֶרֶק Sept., Saad. und mehrere Codd.) dem Menschen den Genuss des Fleisches zu sichern. Einzig richtig ist לְכָל־חַיַּת nach לָכֶם v. 29. zu deuten, und das vorausgeschickte נְתַתִּי erstreckt sich noch über v. 30. vgl. Hiob 3, 23. mit v. 20. — יֶרֶק überhaupt *das Grün*, gebraucht vom Grün der Bäume und Felder Ex. 10, 15. Im Aethiop. *das Gold*, wie aurum

viride. Dass der Ausdruck יֶרֶק עֵשֶׂב vgl. C. 9, 3. nicht be
deuten solle *viror herbae* d. i. *grünes Kraut*, sondern
Laub und Blätter (ورق) des Krautes, wie v. Bohle
will, ist nicht einzusehen, und das entsprechende יֶרֶק דֶּשֶׁא
Ps. 37, 2. ist dagegen. Das Grün der Kräuter soll den
Thiere zur Nahrung dienen, während der Mensch di
Baumfrüchte und die Samenstauden voraus hat. Ps. 104, 14

V. 31. Gott betrachtet nun die Werke, die er geschaffen hatte: *und siehe, sie waren sehr gut*, was der Psalmist ausdrückt: „Gott freut sich seiner Werke" Ps 104, 31. Das vollkommenste Wesen kann nur vollkommenes hervorbringen; die Welt ging tadellos aus Gottes Hand hervor. Dass er sie nach seiner vollkommensten Weisheit geschaffen habe, stellt ein späterer Dichter Prov. 8, 22. ff. so dar, dass er die göttliche Weisheit allegorisch personificirt, welche von Ewigkeit her bei Gott gewesen und demselben bei der Weltschöpfung als Werkmeisterin gedient habe, ein Gedanke, den schon der Verfasser des Buches Hiob 28, 25—27. benutzt hat (vgl. 15, 7. mit Prov. 8, 25.), und der später in den jüdisch-alexandrinischen Lehrbegriff überging. Der Schöpfungsmythus kennt davon noch nichts. — יוֹם הַשִּׁשִּׁי, wie C. 2, 3., Ewald §. 480.

Cap. 2, 1—3. Gott ist zu Ende mit seinen Werken und ruhet am siebenten Tage aus von seiner Arbeit. Darum ist der siebente Tag ein heiliger, Gott geweiheter Tag.

V. 1. צְבָא steht nur hier neben dem Himmel zugleich auf die Erde bezogen, während es sonst *das Himmelsheer* bedeutet. Aber auch hier ist es nur durch הַשָּׁמַיִם veranlasst und begreift durch Ungenauigkeit des Ausdrucks zugleich die Bevölkerung der Erde mit in sich. Instructiv ist es, dass bei der Anspielung auf unsere Stelle Neh. 9, 6. corrigirt ist: „Du, Jehova, hast bereitet den Himmel und all sein Heer und die Erde sammt Allem, was darauf ist." — V. 2. „*und Gott vollendete am siebenten Tage sein Werk, das er gemacht hatte.*" Wenn gleich die Emendation der samarit. Recension, der

Sept. und des Syr. הַשִּׁשִּׁי statt הַשְּׁבִיעִי sich deutlich als eine absichtliche Veränderung zu erkennen giebt, um Gott nicht am siebenten Tage noch arbeiten zu lassen, so muss doch nach Ex. 20, 11. 31, 17. unläugbar der Sinn unserer Stelle der sein, dass Gott mit dem sechsten Tage sein Schöpfungswerk zu Ende brachte (vgl. v. 1.) und den siebenten Tag der Ruhe weihete. Sprachwidrig bezwecken dies Gabler, Rosenm., Tiele u. a. dadurch, dass sie das Imperf. c. Vau cons., wie viele Interpreten zu Jes. 8, 3., als Plusquamperfectum nehmen: *quum Deus absolvisset die septimo opus suum.* Ilgen nimt כִּלָּה in der Bedeutung: *für vollendet erklären*, so dass bloss die letzte Revision dem siebenten Tage vorbehalten gewesen wäre; Andere, wie v. Bohlen, halten geradezu den Ausdruck für ungenau. Aber Vater sah wohl schon richtig, dass *vollenden* gewandt sei in: *aufhören fortzusetzen, zu Ende sein mit etwas.* Dass der siebente Tag noch zu den Arbeitstagen gerechnet werden müsse, ist zuverlässig gegen die Anlage des Mythus. — V. 3. אֲשֶׁר־בָּרָא אֱלֹהִים לַעֲשׂוֹת, *quae creaverat Deus faciendo* Ewald §. 544.; ἤρξατο ποιῆσαι der Sept. ist ein fremdartiger Gedanke. — Die Hypothese, welche die Tageintheilung in der Kosmogonie als Interpolation verwirft, nimt namentlich an v. 2. u. 3. Anstoss, aus Gründen, deren Unhaltbarkeit schon oben berührt ist. Namentlich findet man in diesen Versen dem ersten Capitel gegenüber die Sprache matt und rauh, ungleich, holperig und schleppend prosaisch. *Gabler* Neuer Vers. S. 89. ff. Doch verkennt man dabei die Absicht des nicht ohne Kunst darstellenden Erzählers. Geflissentlich hemmt er den raschen Redestrom, stimmt den Ton herab bis zu Tautologien und Wiederholungen, um desto länger beim Vollenden und der Ruhe des schaffenden Gottes verweilen zu können.

Hiermit bricht die Erzählung der Grundschrift ab, welche erst Cap. 5. weiter fortgeführt wird. Es folgt zunächst vom Ergänzer

die zweite Erzählung,

C. 2, 4. — C. 3.

Die von Gott erschaffene Erde liegt noch unbebaut und ohne Vegetation, denn Gott hatte noch keinen Regen gesandt, und es war noch kein Mensch da, der dieselbe hätte bebauen können. Da liess Gott einen Nebel aufsteigen, um den Boden zu tränken und bildete aus Staub von der Erde den Menschen, dem er den Hauch des Lebens in die Nase blies (v. 4—7.). Dann pflanzte Gott einen Garten in Eden, bewässert von einem Strome, welcher sich zu vier Weltströmen theilte, und geschmückt mit allen Bäumen und Gewächsen, in deren Mitte die beiden Wunderbäume, der Baum des Lebens und der Baum der Erkenntniss des Guten und Bösen prangten (v. 8 — 14.). Dorthin versetzte Gott den neugeschaffenen Menschen, bestimmt, den Garten zu bebauen und zu bewachen. Von allen Erzeugnissen des Gartens wird ihm erlaubt zu essen, nur nicht vom Baum der Erkenntniss des Guten und Bösen bei Todesstrafe (v. 15 — 17.). Aber der Mensch soll nicht allein sein; Gott will ihm eine Gehilfin schaffen, die seinem Wesen entspricht. Da bildete Gott aus Erde alle Thiere des Feldes und alle Vögel des Himmels und führte sie dem Adam zu, um sie von ihm benennen zu lassen. Adam benannte alle Geschöpfe, aber für sich fand er kein ihm entsprechendes Wesen (v. 18—20.). Da lässt Gott einen tiefen Schlaf auf den Menschen fallen, nimt ihm eine Rippe, baut daraus das Weib und führt sie dem Adam zu. Dieser erkennt im Weibe das vermisste Geschöpf und nennt sie Männin (אִשָּׁה), weil sie vom Manne genommen ist. Unbekleidet und ohne Schamgefühl leben Mann und Weib in kindlicher Unschuld (v. 21—25.).

Aber die Schlange, das listigste aller Geschöpfe Gottes, sucht zunächst das Weib zu verleiten, gegen Gottes Verbot vom Baume der Erkenntniss des Guten und Bösen zu essen. Das Weib folgt der Verführerin und Adam seinem Weibe (C. 3, 1— 6.). Da wurden ihre Augen aufgethan; Scham und Furcht bemächtigen sich ihrer und sie verbergen sich un-

ter den Bäumen des Gartens vor der Stimme Gottes, der sich in der Abendkühle im Garten erging (v. 7. 8.). Da ruft Gott dem Adam, und er bekennt seine Schuld, gesteht von seinem Weibe und dieses von der Schlange verführt zu sein (v. 9 — 13.). Daher trifft Gottes Fluch zuerst die Schlange. Sie soll ein kriechendes Geschöpf sein, vom Staube leben in ewiger Feindschaft mit dem Weibe und seinem Samen (v. 14. 15.). Schmerzen der Geburt und Abhängigkeit vom Manne, auf den dennoch das liebende Verlangen gerichtet sein soll, sind das Loos des Weibes (v. 16.), und dem Manne soll die Erde nicht mehr freiwillig ihre Erzeugnisse darreichen, sondern mit sauerer Mühe soll er sie derselben abnöthigen, im Schweiss seines Angesichts sein Brot essen, bis er zurückkehre zur Erde, woher er genommen ist (v. 17 — 19.). Adam benennt nun sein Weib חַוָּה, d. i. Mutter aller Lebenden, und Gott kleidet sie in Felle (v. 20. 21.). Da sprach Gott (v. 22.): Siehe der Adam ist geworden wie unser einer, so dass er Gutes und Böses erkennt, und nun, dass er nicht noch seine Hand ausrecket und nimt auch vom Baume des Lebens und isset und lebet ewiglich. Da vertrieb Gott den Menschen aus dem Garten und wehrte durch den Cherub mit dem Flammenschwerte den Weg zum Baum des Lebens (v. 23. 24.).

Dies sind die Grundzüge des Dichtergemäldes, welches der Erzähler gleich einem ausgeführten Tableau, mit Haupt- und Nebengruppen, dem Blicke des Beschauers vorlegt. Es kann keinem Zweifel unterliegen, dass beide Capitel ein Ganzes ausmachen und bereits vom Concipienten als ein solches beabsichtigt sind. Ueberall bereitet das zweite Capitel die Darstellung des dritten vor, wie das dritte wieder auf das zweite zurückweist. So die Erschaffung des Menschen aus Staub der Erde C. 2, 7. vgl. m. 3, 19. 23.; der Baum des Lebens und der Erkenntniss C. 2, 9., um welche sich der Inhalt des ganzen dritten Capitels dreht, namentlich C. 3, 11. auf 2, 17. zurückweisend; die Schilderung des Paradieses und des ursprünglich glücklichen Lebens C. 2, 8. ff., beides für den Menschen verloren C. 3, 24.; mit der Schuld erwacht das Schamgefühl C. 3, 7. 11., vorbereitet durch C. 2, 25. Ein

vorurtheilsfreier Blick auf das Ganze wird noch deutlich erkennen lassen, was Hauptscenen und was Nebengruppen seien. Dort im Hintergrunde sehen wir der Erde, getränkt durch einen wohlthätigen Regen, allerlei Gesträuch entspriessen; hier Gott das Erdengebilde zum Menschen beleben. Ueber das ganze Gemälde zieht sich die Schilderung des wunderbaren, paradiesischen Gartens, in welchem Adam noch allein sich bewegt. Auf der einen Seite sehen wir den Adam die neugeschaffenen Thiere benennen. Sein Blick voll unbefriedigter Sehnsucht leitet hinüber nach der andern Seite, wo aus seiner Rippe seine Lebensgefährtin gebildet wird. Noch sehen wir Adams freudige Ueberraschung beim Erwachen aus dem Schlummer, noch den Frieden der kindlichen Unschuld, der das Leben des glücklichen Paars begleitet. Aber im Vordergrunde, in der Mitte des Tableau's, sehen wir den Baum der Erkenntniss, die verführende Schlange und den gefallenen Menschen, mit scham- und furchterfülltem Blick und schuldbelastetem Haupte. Der zürnende Gott verweist ihn aus dem Lande der Wonne, und am Rande sehen wir Adam mit thränendem Auge den Mühseligkeiten des Lebens entgegengehen. Unwillkührlich drängt sich der Gedanke auf, als hätten wir ein historisches Gemälde vor uns, welches eine grosse Begebenheit darstellt und dieselbe durch untergeordnete Nebengruppen motivirt und erläutert. Unverkennbar ist der Inhalt des dritten Capitels die Hauptscene, welche durch die vorausgeschickten Nebenscenen vorbereitet werden soll. Doch wollen wir in die Bedeutung des Gemäldes selbst eindringen, so müssen wir es wieder in seine Gruppen zerlegen und diese besonders beleuchten.

Leicht fassen sich alle der Hauptscene vorausgeschickte Gruppen zusammen als ein zweiter Schöpfungsmythus, der in Gegensatz zu der ersten kosmogonischen Sage tritt. Die Grundverschiedenheit mit der letzteren geht aus allen einzelnen Zügen hervor. Dort entspriesst auf Gottes Wort der Erde das Gesträuch, hier muss es erst regnen, um das Grün auf naturgemässe Weise entstehen zu lassen; dort werden Menschen geschaffen beiderlei Geschlechts, hier wird zuerst der

Mann aus irdischem Stoff bereitet, und nach ihm erst das Weib; dort müssen die Thiere bereits geschaffen sein, ehe die Schöpfung sich im Menschen vollendet, hier ist ihr Entstehen erst nach Erschaffung des Menschen angesetzt. So kann sich ein Ezähler nicht unmittelbar hintereinander widersprechen, und keiner der mehrfachen Vereinigungsversuche (*Hasse* Entdeckungen im Felde der ältesten Erd- und Menschengeschichte Th. 1. S. 85. ff. *Rink* Einheit der mos. Schöpfungsberichte, Heidelb. 1822. *Rosenmüller* Scholia Th. 1. S. 92. *Ewald* Composition der Genesis S. 192. *Ranke* Untersuchungen über d. Pent. Th. 1. S. 164. ff. u. a.) hat die Hauptschwierigkeit lösen können, die nämlich, dass mit C. 2, 4. ein ganz anderer Styl, eine andere Diction und Darstellungsmanier sichtbar ist, welche hinlänglich diese Erzählung von der vorhergehenden Kosmogonie scheidet (vgl. *Eichhorn* Urgeschichte Th. 2, 1. S. 5. ff., 2, 2. S. 12. ff. *Stähelin* krit. Untersuchungen S. 21 — 23.). Die neuere wissenschaftliche Kritik nimt deshalb auch einen vom Verfasser der Grundschrift verschiedenen Concipienten an, der zugleich Verfasser von Cap. 3. sein muss. Weniger aber ist man darüber einig, wer der Concipient sei. Vater setzt den genannten Abschnitt als besonderes Fragment voraus, das in gar keinem Zusammenhange mit dem vorhergehenden und nachfolgenden stehe; Eichhorn nimt ihn gleichfalls als besonderes Fragment, welches aber schon der Verfasser der Jehova-Urkunde seinen Sammlungen einleitend an die Spitze stellte; Ilgen legt ihn seinem zweiten Elohisten bei, und muss durch die Annahme von Interpolationen den Anstoss heben, den hier der Gebrauch der Gottesnamen giebt. Richtig erkannte aber Ilgen, dass der in Rede stehende Abschnitt müsse von demselben Verfasser herrühren, dem C. 4. angehört. Schon der engste Sachzusammenhang macht dies überaus wahrscheinlich, und gegenseitige Beziehungen setzen es ausser allen Zweifel, vgl. C. 4, 7. m. 3, 16.; 4, 12. m. 3, 17. 18.; 4, 16. m. 2, 8. ff.; 4, 11. m. 3, 14. Dieser kann aber kein anderer, als der sogenannte Jehovist sein, bei dem sich auch C. 13, 10. eine Anspielung auf den paradiesischen Garten, den nur das vor-

liegende Stück schildert, wiederfindet, so wie er C. 5, 29. auf C. 3, 17. zurückweist. Der in diesen Capiteln gebrauchte Gottesname יהוה אלהים endlich beweist gegen den Elohisten, aber — wie sich zu C. 2, 4. ergeben wird — nicht gegen den Jehovisten, mit dessen sonstiger Manier diese Capitel in jeder Beziehung harmoniren. Ist es also der Jehovist, den wir vor uns haben, — schon Astruc erkannte ihn richtig — so wird auch hier sein ergänzender Character, gegenüber der vorausgeschickten Kosmogonie, herauszustellen sein.

Die Schöpfungstheorie im 1. Capitel hatte zum Zweck, die Entstehung der Welt in ihrer stufenweisen Entfaltung vorzuführen, von der Bildung des rohen Stoffs an bis zum Menschen. Alle Schöpfungswerke sind coordinirt. Daher konnte dort der Erschaffung des Menschen nur im allgemeinen gedacht werden, mit Angabe der Stelle, welche der Mensch in der Reihe der Geschöpfe einnehmen soll. Aber die Sage aller alten Völker ist geschäftig, dichtend das Leben der Urväter auszuschmücken; namentlich windet sie um die ersten Stammältern einen bedeutungsvollen Kranz von Begebenheiten, deren Folgen auf die spätesten Enkel, auf das ganze Menschengeschlecht forterben. Es wäre zu verwundern, hätten die Hebräer nichts dem ähnliches gehabt. Hier fand also der Ergänzer Gelegenheit, die Kosmogonie aus dem Sagenkreise seines Volks zu erweitern. Er fasst den Menschen auf. Der Mensch ist ihm die Hauptfigur seines Gemäldes, sein Entstehen, seine ersten Schicksale zu schildern, ist ihm Hauptzweck, dem er, was der erste Mythus seiner Anlage gemäss nicht konnte, alles übrige unterordnet. Daraus ist zugleich der Plan und das Verhältniss zur Erzählung der Grundschrift deutlich. Man denke sich den Ergänzer, seinen Zweck im Auge, der vorausgeschickten Kosmogonie gegenüber; wozu umständlich wiederholen, was in jener ausführlich dargestellt ist? wozu die Scheidung des Himmels von der Erde, die Trennung der Gewässer, die Erschaffung der Himmelskörper neu erzählen, was seinen besonderen Zweck nicht speciell berührte? Mit wenigen Worten fasst er daher alles dieses zusammen: „zur Zeit, da Gott Jehova Himmel und Erde bil-

dete", sofort hinüberleitend zu dem, was er darzustellen beabsichtigt. So gefasst hat man eben so wenig nöthig, durch willkührliche Deutungen der Ueberschrift, welche durch ihr ברא an den vorigen Abschnitt erinnert, die scheinbaren Schwierigkeiten zu heben, als unerweisbar eine Vestümmelung des Documents anzunehmen [1]), wie behauptet werden muss, wenn man dieses Stück ausser allem Zusammenhange mit der vorhergehenden Kosmogonie verfasst sein lässt. Er will den Menschen durch alle Nebenscenen verfolgen, um das wichtigste Factum der Menschheit C. 3. vorzubereiten. Daher wird schon C. 2, 5.: „und noch war kein Mensch da, das Land zu bebauen [2])", die Bildung des Menschen motivirt, welche sofort v. 7. erzählt wird. Zum Aufenthaltsorte des Erstgeschaffenen pflanzt Gott einen Garten, und hinüberleitend auf die Hauptscene muss hier das Verbot v. 17. gegeben werden, welches die Vertreibung des Menschen aus dem Garten zur Folge hatte. Zur Entwickelung der Hauptscene ist aber das Weib erforderlich. Adam soll eine Gehilfin bekommen v. 18., aber zuvor selbst das Bedürfniss fühlen, eine Lebensgefährtin zu besitzen. Dazu wird erst hier v. 19. der Erschaffung der Thiere gedacht, welche Adam alle benennt, aber vergeblich ein ihm entsprechendes Wesen unter denselben sucht. [3]) So ist nun alles vorbereitet. Das Weib wird

---

1) *Pott* progr. de consilio Mosis in transscribendo documento Gen. II. III, u. a. S. *Gabler* Urgesch. Th. 2, 1. S. 16. f. vgl. m. S. 588.

2) *Hasse* (Entdeckungen u. s. w. S. 85. ff.) nimt an, dass hier nicht von Erschaffung des ersten Menschen, sondern von Einführung des Ackerbaues die Rede sei. Adam sei Ahnherr der Israeliten, ähnlich wie *Peyrerius* (systema theol. ex Praeadamitarum hypothesi 1655.) dem Stammvater der Juden C. 2. gegenüber in C. 1. den Ahnherrn der Heiden findet. *Nork* (Braminen und Rabbinen S. 105.) findet in der doppelten Anthropogonie sogar ein persisches Element, in C. 1. die Erschaffung des Kajomorts, in C. 2. die von Meshja und Meshjane.

3) Damit fällt zugleich *Heinrichs* Hypothese von Versetzung des 18. V. hinter V. 20.

aus der Rippe des Mannes geschaffen und von Adam als seine Genossin anerkannt. Entschieden zeigt sich ein wohlüberlegter Plan, so dass man Unrecht thun würde, wollte man mit Eichhorn ferner noch den Concipienten der Planlosigkeit und mangelhaften Darstellung beschuldigen.

Zwei Gruppen sind es in diesem Gemälde, dessen Zweck und Ordnung wir zuvor beleuchten mussten, welche sich besonders durch die Anmuth ihrer Erfindung auszeichnen. Gott bildet den Menschen aus Staub der Erde und belebt ihn durch den göttlichen Hauch. Unübertrefflich drückt Koh. 12, 7. den Inhalt und Zweck des Mythus aus: „der Staub kehrt zurück zur Erde, woher er war (Gen. 3, 19.), und der Geist kehrt zurück zu Gott, der ihn gegeben hat". Der irdische Leib des Menschen zerfällt wieder in Staub. Daher lässt ihn die mythische Dichtung aus Staub gebildet sein und erklärt somit jenes Phänomen der Auflösung, um so leichter, da schon sprachlich אָדָם und אֲדָמָה in einem unverkennbaren Zusammenhange stehen, wie *homo* und *humus*. Ps. 90, 3. 104, 29. 146, 4. Hiob 10, 9. Koh. 3, 20. Derselbe Gedanke ist es, wenn v. 19. die Thiere aus Erde geformt werden, wie sie C. 1, 24. auf Gottes Wort aus der Erde hervorgehen. Aber Gottes Hauch belebt das Erdengebilde. Durch diesen Hauch belebt Gott die ganze Erde Ps. 104, 30.; er zieht ihn zurück, und alles Leben sinkt in den Staub, ebend. v. 29. Hiob 34, 14. 15. 27, 3. vgl. *Knobel* zu Koh. S. 360. So ist es ein vergänglicher Hauch, der in des Menschen Nase webet Jes. 2, 22., der Mensch gleicht dem Thiere, das vergeht Ps. 49, 13. 21.; aber es ist doch ein göttlicher Funke, der ihn belebt, unendlich mehr als das Thier, dessen Odem hinabfährt unter die Erde Koh. 3, 21. Das A. T. giebt also selbst den vollständigsten Commentar zum vorliegenden Mythus, der wahrscheinlich schon allen angeführten Dichtern bekannt war, mit bestimmterer Hinweisung sich aber Jes. 29, 16. 45, 9. 64, 7. benutzt findet. Adäquate Lösungen desselben Problems finden sich im Mythenkreise vieler alten Völker wieder. Aus Bels Blutstropfen von Erde umhüllt, wird der Mensch gebildet (s. zu C. 1, 27.); in Indien wird der gefal-

lene Geist in den irdischen Leib gebannt. Der Leib zerschellt und kehrt zu den vier materiellen Elementen zurück (*v. Bohlen* A. Ind. I. S. 165.), ähnlich wie Ormuzd den Urmenschen bildet, einen Leib aus Feuer, Wasser, Luft und Erde gemischt, dem er eine unsterbliche Seele hinzufügte (Anhang z. Z. Av. Th. 1. S. 257. vgl. m. Z. Av. Th. 3. S. 90.). Am entsprechendsten ist die allbekannte Dichtung von Prometheus, der aus Thon den Menschenleib bildet und denselben durch den den Göttern entwandten Funken belebt. Allen diesen Mythen, die sicher wohl nicht durch ein Band der Verwandtschaft zusammengehalten werden, ist das Streben gemeinsam, die Zweiheit des menschlichen Wesens zu begreifen und auf ihre Quelle zurückzuführen. — Lieblich knüpft sich daran der andere Mythus von der Erschaffung des Weibes. Adam muss das Bedürfniss, eine Lebensgefährtin zu besitzen, fühlen, und sie wird ihm zu Theil, aus einer seiner Rippen gebildet. Der Zweck ist deutlich. Der Mythus will den Zauber der Gattenliebe erklären, den unnennbaren Zug, der den Mann die angestammte kindliche Liebe überwinden lässt, um ihn hinüberzuleiten zu einem anderen Wesen, welches die Erzählung als seine Gehilfin, seine Lebensgefährtin characterisirt. Mann und Weib, lehrt auch der Veda, sind eine Person, wie sich der Strom mit dem Meere verbindet. Darum ist das Weib (אִשָּׁה) vom Manne (אִישׁ) selbst entnommen, weil dasselbe einen integrirenden Bestandtheil des Mannes ausmachen soll; darum ist es Fleisch von seinem Fleisch, Bein von seinem Bein. So wenig bei Erschaffung des Menschen aus Erde an ein historisches Factum gedacht werden kann, so wenig kann es auch hier geschehen; sondern eine ewige Wahrheit ist es, die in der mythischen Hülle sich abspiegelt, ewige Geschichte der Menschheit. Wie es den Adam, das Urbild der Menschheit, mächtig drängt, wie er sucht, die Lücke in seinem Herzen auszufüllen: so drängt es in Ewigkeit den Mann hinaus aus dem Vaterhause (v. 24.), um den eigenen Herd zum Altar der Liebe zu weihen. Zu vergleichen Aristophanes Dichtung bei Plato Symp. Tom. X. S. 201. Anerkannt ist zugleich das

Weib in seinen Rechten. Eva ist Gattin, Gehilfin, unendlich verschieden von Pandora, der himmlisch ausgestatteten, liebenswürdigen Geissel für das Menschengeschlecht. Warum aber der Mythus eine Rippe dem Manne entnehmen lässt, darüber ist nicht weiter nachzugrübeln, so ansprechend es auch scheinen möchte, durch die Rippe sich die Brust angedeutet zu denken, welche die liebende Sehnsucht bewegt. So lassen die Grönländer das Weib aus dem Daumen [4]) des Mannes entstanden sein. Am wenigsten aber darf man gegen Sinn und Zusammenhang den Begriff der Seite unterschieben, der späteren jüdischen Abgeschmacktheiten, welche übrigens auch in neuester Zeit wieder Anklang gefunden haben, von einer ursprünglichen Doppelgeschlechtigkeit des Adam u. a. (*Eisenmenger* Judenth. Th. 1. S. 365.) gar nicht zu gedenken. [5])

Doch geleiten wir den Menschen weiter auf seinem Wege zum Baum der Erkenntniss. Zuerst begegnet uns hier das paradiesische Leben Adams. Der eben beleuchtete Mythus liess des Menschen Leib von der Erde entnommen und demselben durch Gott den Geist eingehaucht sein. Er unterscheidet also das Göttliche und Geistige im Menschen von der irdischen Hülle, und somit überhaupt den Menschen vom Thiere, dem reinen Naturwesen. So richtig hierin die doppelte Seite in der Menschennatur anerkannt ist, eben so richtig erkennt nun

---

4) *Pustkuchen* Urgeschichte Th. 1. S. 212.

5) Gemeiniglich findet man noch viel mehr in diesem mythischen Gemälde. C. 2, 19. 20. soll der Ursprung der Sprache nachgewiesen werden, so wie, um dies gleich hier anzuführen, nach *Buttmann* Mythol. Th. 1. S. 148. in der Vertreibung aus dem Paradiese eine poet. Ursache soll gegeben sein, warum noch niemand zu den Quellen der grossen Ströme Südasiens habe gelangen können. Mit demselben Rechte könnte man aber auch herauserklären, dass im ehelichen Verhältnisse der Mann müsse älter sein, als das Weib, da Eva erst nach Adam erschaffen wird; oder dass der Mythus die Zartheit des weiblichen Geschlechtes erklären wolle, wenn er das Weib aus einem bereits veredelten irdischen Stoffe gebildet werden lässt.

der vorliegende Mythus an, dass jene Gegensätze, welche den Menschen theils an die Natur fesseln, theils von derselben losreissen, sich auf dem primitiven Standpuncte noch nicht getrennt haben; dass der Mensch eben so sehr noch in Gott als in die Natur versenkt ist und mit beiden in unmittelbarer Einheit lebt. Dieser Zustand der unmittelbaren Einheit des Menschen mit den Gegensätzen, welche seinem Wesen an sich anhaften, ist eben der Begriff des paradiesischen Lebens und paradiesischen Glückes. Reizend schildert der Mythus dieses glückliche Leben. Unentzweit mit der Natur, steht diese dem Menschen noch nicht feindlich gegenüber. Adam lebt im Garten Gottes; ohne Beschwerden erhält er durch die Natur alles, was er bedarf; keine Feindschaft, kein Schmerz stört seinen Frieden; rings um ihn her herrscht Harmonie. Aber eben so unentzweit mit Gott und seinem eigenen Wesen ist noch nicht Gutes und Böses für ihn. Er verlebt seine Tage in kindlicher, unzurechnungsfähiger Unschuld. Keine Macht ist noch vorhanden, die er fürchten müsste, und tief gedacht setzt der Mythus die Abwesenheit des Schamgefühls hinzu, um die kindliche Unbefangenheit des natürlichen Menschen zu malen, der sich seiner Natürlichkeit noch nicht schämen kann.

Doch ist hier zunächst der Gedanke zu entfernen, als habe Gott den Menschen in seinem primitiven Zustande als ein heiliges Geschöpf auf den höchsten Gipfel der Vollkommenheit gestellt, so dass, was die Menschheit Grosses und Erhabenes in ihrer geschichtlichen Entwickelung hervorgebracht hat, nur als Schattenbild jener angeschaffenen Herrlichkeit und Heiligkeit durch die Jahrtausende nachfolge. Diese Vorstellung ist im Mythus selbst durch nichts begründet, der den Menschen bei seinem Eintritte in die Welt zwar als unschuldig, glücklich und gut schildert, aber schon durch die Anerkennung: „Siehe Adam ist geworden wie unser einer“ u. s. w. C. 3, 22. jeden Gedanken von Heiligkeit und absoluter Vollkommenheit aufhebt. Absolute Vollkommenheit setzt ja überhaupt bereits die überwundene Unvollkommenheit voraus, muss also dem Zustande jener unmittelbaren Einheit mangeln.

Näher betrachtet ergiebt sich aber auch jener paradiesische Zustand als ein ganz anderer. Jene paradiesische Unschuld oder Schuldlosigkeit ist wesentlich eine thierische, unbewusste Unzurechnungsfähigkeit, in sofern Schuld erst mit Bewusstsein und Freiheit möglich wird; des Menschen zwiespaltloses Wesen, worin allein sein paradiesisches Glück begründet ist, ist in Wahrheit Indifferenz des Guten und Bösen; das Fehlen der Momente des Bösen, wodurch jener Zustand als gut anzuerkennen ist, ist aber auch eben so sehr ein Fehlen der Momente des Guten, mithin jener Zustand selbst das weder Gute noch Böse. Wäre der Mensch nun auf dieser Stufe stehen geblieben, so hätte er vor dem Thiere nichts vorausgehabt; Gott hätte die Keime zu allem Edlen und Guten der Menschennatur anvertraut, um sie darin verkommen zu lassen; der Herr der Schöpfung und das Ebenbild Gottes wäre selbst zum bewusstlosen Naturwesen herabgewürdigt. Es ist deutlich, dass dies nicht die wahre Sphäre ist, in welcher sich der Mensch bewegen kann und soll, denn der Mensch ist wesentlich Geist und als solcher hat er die Bestimmung, für sich, frei zu sein, mit Bewusstsein und Freiheit das Gute wählen, das Böse verabscheuen zu können. Dadurch erst erhebt sich der Mensch über die Gränzen des Thieres, und es ist nothwendig, dass der Geist jenen Zustand des natürlichen Bewusstseins überwinde und sich von der Natur frei mache. Somit muss also in dem paradiesischen, unschuldigen Leben zugleich die Möglichkeit enthalten sein, aus demselben herauszugehen. Der Mythus erkennt auch dieses an, indem er dem Baum des Lebens, welchem der Volksglaube die Kraft andichtet, das natürliche Leben bis zur Ewigkeit verlängern zu können, in der Mitte des Paradieses den Baum der Erkenntniss des Guten und Bösen beiordnet, den Vermittler der geistigen Entfaltung. Erst durch diese Möglichkeit erhält auch das Verbot C. 2, 17. Zweck und Bedeutung.

Indem der Mensch vermöge seiner von Gott ihm gegebenen Natur aus jenem unmittelbaren Verhältniss durch die eigene That heraus zum Bewusstsein des Geistes fortschreitet und sich als eines Inneren bewusst wird, entzieht er sich der

Natur, die nun als starre Nothwendigkeit seinem freien Inneren entgegentritt. Zugleich ist aber auch das Aufheben jenes rein natürlichen Verhältnisses ein Aufheben der moralischen Indifferenz. Mit dem Bewusstsein und der Freiheit tritt der Zustand der Zurechnungsfähigkeit ein. Des Menschen That wird von diesem Augenblicke an seine Bürde; die Sünde wird möglich und durch die Entzweiung mit Gott wirklich. Dadurch erscheint das Aufheben jener unmittelbaren Einheit wesentlich als Sündenfall. So wenig aber der Mensch auf dem Standpuncte des natürlichen Bewusstseins seinem Zwecke entspricht, eben so wenig entspricht er demselben in diesem Zerfallensein mit der Natur, mit Gott und mit sich. Ein fernes Ziel ist ihm gesteckt, um welches er den Kampf im Leben bestehen muss. Den Widerspruch mit der Natur soll er überwinden, die Nothwendigkeit der Freiheit unterthan machen, als Herr über der Natur stehen und die Einheit mit derselben durch Freiheit vermitteln. Zu Gott soll er wieder gelangen und zur Unschuld zurückkehren, nicht zu jener kindischen, sondern zur wahrhaften, welche durch Aufhebung des Gegensatzes Product der Freiheit und des Bewusstseins ist. So wird der Blick des Menschen nach jenem Paradiese gewendet, welches des Kämpfers für Tugend und Wahrheit am Ende seiner Mühen harret, und nicht grundlos ist der spätere Glaube, dass das Paradies die Frommen versammele vgl. zu C. 5, 24., so wie die Rückkehr des paradiesischen Lebens ein wesentlicher Zug im Kreise der messianischen Hoffnungen ist, vgl. Jes. 11, 6—9.

Diese ewige, nothwendige Bewegung des menschlichen Geistes macht den Inhalt von C. 3. aus, unstreitig unter allen Mythen des Alterthums über diesen wichtigen Gegenstand der tiefste und gelungenste. Noch unvermögend, lehrt er, Gutes und Böses zu unterscheiden, tritt der Mensch zum Baum der Erkenntniss, das Verbot Gottes vor Augen, nicht von diesem Baume zu geniessen. Wie aber — entsteht hier die Frage — konnte der Mensch, der noch in Einheit mit Gott, dem absolut Guten, nur das Gute wollen konnte, darauf kommen, dies Gebot zu verletzen? Hier bedarf der Mythus einer Ver-

anlassung von aussen. Die Schlange verführt das Weib und das Weib den Mann. So erscheint denn äusserlich und zufällig, was als innerlich und nothwendig anerkannt werden muss. Die Begierde bringt den Menschen zur Erkenntniss des Guten und Bösen, und die ersten Früchte dieser neugewonnenen Erkenntniss sind das Schamgefühl, das den Menschen bestimmt von der Natur abscheidet, und die Furcht, der bewusste Unterschied seiner von Gott. Dieses Realisiren des Gegensatzes ist als Uebertritt in das Bereich des Bewusstseins und der Freiheit so wenig ein Rückschritt, dass vielmehr umgekehrt der Mensch erst mit diesem „Riesenschritte" wahrhaft menschlich wird. Auch erkennt der Mythus selbst diesen Fortschritt an in den oft übersehenen Worten: „Siehe, Adam ist geworden wie unser einer, so dass er weiss, gutes und böses zu unterscheiden", C. 3, 22. Hemmend steht aber dem gegenüber, dass Gott verbietet, vom Baume der Erkenntniss zu geniessen, mithin zur höheren Einsicht zu gelangen, und die Uebertretung des Gebots mit bleibenden Strafen belegt. Wie hat dies von Gott verboten werden können? Diese Schwierigkeit hebt sich dadurch, dass der Mensch, indem er vom Baume der Erkenntniss isst, jenes unmittelbare Verhältniss zerreisst, die Einheit mit Gott stört, mithin, seinem eigenen Willen folgend, thut, was Gott nicht will. Dazu bedurfte der Mythus jenes Verbots. Er stellt sich dadurch hinüber auf die andere Seite und betrachtet den Endpunct alles moralischen Strebens als Zustand, den der Mensch nicht hätte verlassen sollen, ähnlich, wie Christus in dem bekannten Spruch: „so ihr nicht werdet, wie die Kinder, so werdet ihr nicht in das Himmelreich eingehen", nicht jenen Stand der Unzurechnungsfähigkeit, sondern die wahrhafte Unschuld meint. Alle Mühen und Beschwerden folgen nun als verdiente Strafen Gottes dem Sündenfalle auf dem Fusse nach, denn mit dem Erwachen des Bewusstseins können sie erst Objecte für dasselbe werden. So fallen von selbst alle Grübeleien über die wunderbare, theilweise monströse, Gestalt hinweg, welche der Mensch und die Natur sollen vor dem Sündenfalle gehabt haben. Das Kriechen der Schlange und ihre Feind-

Feindschaft mit dem Menschengeschlechte; die Abhängigkeit des Weibes von dem Manne; die Schmerzen der Geburt und der unwiderstehliche Drang, sich immer von neuem diesen Beschwerden zu unterziehen; des Mannes Loos, der Erde mit sauerer Mühe ihre Erzeugnisse abnöthigen zu müssen; endlich der Tod, das härteste auf einem Standpuncte, auf welchem die Hoffnung eines Jenseits die trostlose Nacht der Vernichtung erst mit spärlichen Strahlen zu erleuchten anfängt: alles dies setzt nicht ein Verkehren der Natur, nicht das gerade Gegentheil als Unsterblichkeit u. s. w. in jenem primitiven Zustande voraus. Sterblich war der Mensch geschaffen und sollte sterblich bleiben. Nur in sofern ist der Tod Frucht vom Baume der Erkenntniss, als der Mensch durch das Bewusstsein zur Vorstellung seiner Endlichkeit gelangt; nur für das Bewusstsein hat der Tod einen Stachel. Ebenso verhält es sich mit den übrigen Strafen. Dem paradiesischen Leben mangeln noch jene Beschwerden, weil sie für den noch unbewussten Menschen nicht vorhanden sind. So ist der Mensch aus der Dumpfheit seiner ersten Existenz zu einem freien, bewussten Wesen fortgeschritten; mit der freien Entfaltung seines Wesens hat er die schlummernden Unterschiede zum Dasein entwickelt; sein Paradies ist ihm verloren und unwiederbringlich verloren. Freiheit und Bewusstsein, einmal errungen, lassen sich nicht wieder in Fesseln schlagen. Der Mythus stellt dies so dar, dass Gott den Menschen nicht auch noch wolle die Endlichkeit durch den Genuss vom Baume des Lebens überwinden lassen. Darum vertreibt ihn Gott aus dem Paradiese und lässt ihm durch den Cherub mit dem Flammenschwerte den Weg dorthin zurück wehren.

Wer aber ist der Adam der Urwelt? Der Mythus stellt ihn dar als den Stammvater des Menschengeschlechts, der das Unheil, welches er durch seine Sünde über die Welt brachte, als ein nothwendiges Erbe seinen spätesten Sprossen noch vermacht hat. Es wäre unzulässig gewesen, ein ganzes Geschlecht unter den Baum der Erkenntniss führen und von demselben geniessen zu lassen. Deshalb bedurfte der Mythus eines Stammvaters aller Menschen, wovon der vorherge-

hende Mythus noch nichts weiss. So sehr nun zwar Adam historisches Individuum zu sein scheint, so ist er in Wahrheit doch als Stammvater Repräsentant der Menschheit; sein Schicksal ist die ewige Nothwendigkeit, der sich die Menschheit fügen muss; sein Handeln und Schaffen ist ewiges Handeln, das sich in jedem Individuum wiederholt. Darum ist es thöricht, den Blick rückwärts zu wenden nach der Wiege der Menschheit, und zu betrauern, dass das späte Geschlecht um fremder Schuld willen leiden müsse. Jeder Mensch durchlebt sein Paradies, jeder geniesst vom Baume der Erkenntniss, im eigenen Herzen wurzelt die Sünde und der Abfall von Gott. Aber ebenso bleibt in jedem Menschen die Quelle der Heilung, durch die Entzweiung der Erlösung und Versöhnung theilhaftig zu werden.

Die Mythologie vieler Völker kennt solch ein Paradies und solch einen Adam, auf welchen der Grund zu den Schicksalen der Menschen zurückgeführt wird. Nichts als das paradiesische Leben Adams ist jene glückliche, goldene, saturnische Zeit; nichts als das arbeits- und unheilsfreie Leben, welches nach Hesiods Dichtung die Menschen vollbrachten, ehe ihnen das Weib gegeben war. Alles Uebel war in ein Gefäss gebannt, welches zu öffnen die Götter verboten. Pandora aber nimt den Deckel hinweg, und das entfesselte Unglück übermannt das Menschengeschlecht. [6]) Bei den Tibetanern [7]) ist der paradiesische Zustand ein vollkommener und geistiger. Die Begierde, von einem süssen Kraute Schimae zu essen, brachte die Menschen um ihre Geistigkeit. Es entstand Scham und das Bedürfniss, sich zu bekleiden. Die Noth trieb zum Ackerbau, die Tugend war gewichen, und Mord, Ehebruch sammt allen Lastern traten an ihre Stelle. Indien kennt keinen zusammenhängenden Mythus, der dem biblischen analog wäre, obschon manche specielle Züge, wie die

---

6) *Buttmann* Mythologus Th. 1. S. 48. ff.

7) *Stäudlin* Archiv für Kirchengesch. I, 3. S. 15. *Corrodi* Beiträge Heft 18. S. 26. *Bergmann* Nomadische Streifereien unter den Kalmücken. III. S. 86.

Wunderbäume und Krishnas Kämpfe mit der Schlange, der er den Kopf zertritt (*Rosenmüller* A. u. N. Morgenl. Th. 1. S. 14.), als Analogien gebraucht werden können. Eine treffendere, auf Verwandtschaft der mythischen Dichtung beruhende Analogie giebt hier wieder die Zendsage, welche einer genaueren Beleuchtung und Vergleichung mit der biblischen bedarf. Hier finden wir den Baum Hôm, den Todvertreiber, dessen Saft unsterblich macht und bei der Auferstehung den Todten das Leben reicht. Z. A. II. S. 280., III. S. 105. 109. vgl. 114. Hier springt der todschwangere Ahriman in Schlangengestalt vom Himmel III. S. 62., die üblichste, selbstgeschaffene Larve, unter welcher das böse Princip sammt seinen Devs erscheint. II, 217. 299. 383. III, 384. Hier finden wir Meshja und Meshjane, die Stammältern des Menschengeschlechts, bestimmt zur Glückseligkeit, wenn sie in Einheit mit ihrem Schöpfer verharren. Aber der böse Geist drang in ihre Gedanken, und sie erkannten die Schöpfung des Guten als Ahrimans Werk. Das Glück der rein und unsterblich geschaffenen Seele war verloren. Z. A. III, 84. vgl. m. II, 211. Weiter hielt Dev ihnen Früchte vor, von welchen sie assen. Von hundert Glückseligkeiten blieb ihnen nur eine. Sie bekleideten sich mit Thierfellen. Sie bauten Häuser, vergassen aber dem Urheber ihres Lebens zu danken. Dadurch erhielten die Devs grausame Gewalt über sie und brachten Empörungen, Feindschaft, Neid, Hass unter ihnen hervor. III, 85. Die Aehnlichkeit ist längst von den Erklärern anerkannt, und namentlich die ganze oberasiatische Färbung der biblischen Darstellung: das Urwasser, die Wunderbäume, die Schlange, die Feindschaft des Menschen mit dem Schlangengeschlechte, die Cherubim, dabei urgirt.[8]) Allein hier ist wieder die andere Seite, der Unterschied in der Aehnlichkeit, herauszustellen.

---

8) *Bauer* Mythol. S. 100.; *Rosenmüller* A. u. N. M. S. 12. 13.; *Gesenius* Hall. Encyclop. Th. 1. S. 361.; *Hartmann* Aufkl. über Asien Th. 1. S. 133.; *Hengstenberg* Christologie Th. 1. S. 29.; *v. Bohlen*, *Nork* u. a.

Der Unterschied besteht hauptsächlich darin, dass die gleiche Grundlage durch die verschiedene Religion verschieden gestaltet ist. In der Religion der Parsen kann der Urgrund alles Seins, Zervane Akerene, das absolute, bestimmungslose, als solches keinen Widerspruch in sich haben. Erst indem die Idealität durch Erschaffung des Geisterreichs in die Realität übergeht, ist der Widerspruch möglich, der sich hier in Ahriman verwirklicht. Er fasst sich als Selbst und setzt sich mit aller Machtvollkommenheit als Schöpfer der Finsterniss dem Ormuzd gegenüber, der als König des Lichts in Weseneinheit mit dem absoluten Wesen bleibt. So fällt also hier der Bruch bereits in das Jenseits der irdischen Schöpfung.[9]) Das Böse ist daher für die Welt schlechthin gegeben, wie das Gute, und die Welt entwickelt sich rhythmisch als Kampf des Lichts mit der Finsterniss. So ist es auch in der angeführten Theorie Ahrimans Angriff, mit dem der Mensch zu kämpfen hat. Der Mensch, ein Geschöpf Ormuzds, ist schon dadurch Gegenstand des Hasses Ahrimans. Letzterer dringt in seine Gedanken, strebt ihn mit allen Künsten der Verführung von seinem Schöpfer abzuwenden, und der Mensch, bestimmt, Ahriman zu bekämpfen und durch Einheit mit seinem Schöpfer den getrübten Glanz des letzteren wiederherzustellen Z. A. III. S. 384. Anhang I. S. 261., ladet sich durch die Sünde Ahrimans Werke, Krankheit, Tod u. s. w. auf. Anders verhält es sich aber damit in der Jehovareligion. Hier ist die Welt und alles, was darin ist, von Gott, dem absolut Guten. Sie ist gut aus Gottes Hand hervorgegangen. Gott ist aber auch nur e i n e r und in dieser Religion widerspruchslos. In ihn kann daher nicht der Grund des Bösen fallen, sondern lediglich in den endlichen Geist. Der Parse ist daher

---

9) Aehnlich in der öfters erwähnten indischen Sage, welche das Höhere im Menschen als gefallenen Geist darstellt, der unter verschuldeten Qualen den letzten Kampf zur Herstellung der ursprünglichen Einheit besteht. Hier ist der Mensch wahrhaft von Natur böse, aber mit der Möglichkeit begabt, den Gegensatz aufzuheben.

auf dem Pfade des Lebens stets umstrickt von den Netzen des Bösen, der den kämpfenden in das Reich der Finsterniss hinabzuziehen versucht, das mit jeder neuen Sünde neue Gewalt erhält und das Maass des Unheils über den Menschen ausschüttet. Beim Jehovadiener dagegen fällt dieser Kampf lediglich nur in den Menschen. Er selbst entzündet ihn und betrauert im Drange des Lebens die eigene Sünde, die ihn seinem Gott entfremdet und den Fluch des strafenden Jehova auf ihn ladet. Gebet und Opfer gehen in beiden Religionen aus dieser Krisis hervor: dort, um den bösen Geist zu vertreiben und sich des Beistandes der himmlischen Mächte zu versichern; hier ist es der Schmerz, der aufschreit zu Jehova und den abgewendeten Gott um Vergebung der Sünden und um Versöhnung anfleht, Ps. 51. 130. 39. u. a. m. Danach ist auch die Verwendung des Materials in beiden Sagen verschieden. In der Zendsage ist die Schlange das böse Princip selbst, in der hebräischen dagegen eine natürliche Schlange, wie unwidersprechlich aus C. 3, 1. 14. hervorgeht. Dort ist es sündlich und unheilbringend, von den vorgehaltenen Früchten zu essen, weil sie von Ahriman sind; hier ist der Baum der Erkenntniss von Gott, und die Sünde entsteht dadurch, dass der Mensch, seinem Willen folgend, thut, was Gott nicht will. Es dürfte deutlich sein, dass dem inneren Wesen nach der hebr. Mythus radical verschieden ist vom persischen; dass sich in ihm der reine Jehovismus ebenso abspiegelt, wie dort der Dualismus.

Bemerkenswerth übrigens ist es, dass diese Theorie lange im jüdischen Volke unbeachtet geruhet hat, obschon sich eine Beziehung auf dieselbe in dem öfters erwähnten Lebensbaume Prov. 3, 18. 11, 30. 13, 12. 15, 4. schwerlich wird abläugnen lassen. Erst später Sap. 2, 23. 24. wird bestimmter auf den Mythus Rücksicht genommen. Dies spätere Aufleben erklärt sich durch die Bekanntschaft, welche im Exil die Israeliten mit der Religion der Parsen machten, deren Einfluss sich sofort darin zeigt, dass die Schlange von dem, dem Jehovacultus einverleibten, Satan gedeutet wird (Sap. a. a. O.), welcher Interpretationsweise sich das

N. T. Apoc. 12, 9. 20, 2. Joh. 8, 44. Röm. 15, 20. vgl. 2 Cor. 11, 3. und spätere Juden anschliessen. *Eisenmenger* N. entd. Judenthum Th. 1. S. 822. Dadurch wird die althebräische Gestalt des Mythus dem Parsismus näher gebracht. Die Grundverschiedenheit des inneren Wesens beider Mythen dürfte aber hinlänglich gegen die Ableitung des hebräischen aus dem persischen beweisen, wie eine solche *Hartmann* a. a. O. S. 32. ff., *v. Bohlen* Comment. S. 50., *Nork* a. a. O. S. 90. annehmen und consequent die späte Entstehung der vorliegenden Sage folgern. Warum tritt aber nicht schon hier der Satan handelnd auf, den die spätere Gestalt der Religion zuliess? Gewiss stehen auch diese Mythen in einem geschwisterlichen Verhältnisse, hervorgegangen aus einer Ursage, die sich in verschiedenen Anklängen über den alten Orient verbreitet hat.

Uebersicht des Ganges der Erklärung.

Etwa das Hohe Lied abgerechnet, hat nicht leicht ein anderes Stück im A. T. so vielfache Erklärungen erfahren, wie die Darstellung vom Sündenfalle. Eine gedrängte Uebersicht [1]) des Ganges der Erklärung dürfte hier um so weniger an unrechter Stelle sein, da sich gerade an diesem Mythus am vollständigsten alle Erklärungsarten von Mythen versucht haben. Das Ganze dreht sich um eine richtige Würdigung von Form und Inhalt des Mythus, die beiden Elemente, welche jedem zum Grunde liegen.

1) Die älteste Auffassungsweise ist die historische, welche das Ganze als historische Wahrheit nach dem schlichten Wortsinne nimt. Der Baum des Lebens und der Baum der Erkenntniss sind wirkliche Bäume, denen Gott wunderbare Kräfte anvertraut hatte; Gott hat wirklich den Menschen aus Staub, das Weib aus der Rippe des Mannes gebildet; die Schlange hat wirklich gesprochen, die man sich mit Josephus

---

1) Vgl. *Gesenius* in der Hall. Encyclop. Th. 1. Art. Adam; vollständiger *Gabler* Urgeschichte Th. 2. Bd. 1.

Ant. I, 1, 4. vor dem Sündenfalle mit menschlicher Sprache begabt und mit Füssen dachte, wie man überhaupt die ganze Schöpfung durch den Fluch Gottes umgestaltet sich vorstellt. Nur in Beziehung auf die Schlange zeigt sich die Differenz, dass man in Folge des persischen Elements, welches auch in das N. T. eindrang, dieselbe auf den Satan bezieht, der entweder (gegen C. 3, 14.) in Schlangengestalt erschienen sei, oder sich der Schlange als Werkzeug bedient, und dadurch dem Schlangengeschlechte die miserabele Gestalt gegeben habe. So die älteren jüdischen und christlichen Lehrer und mit Augustinus die Reformatoren, denen neuere Exegeten und Dogmatiker bis auf *Hengstenberg* und *Tiele* folgen. Schon *Gabler* (S. 33—251.) bemüht sich, durch eine vollständige Induction die Schwierigkeiten dieser Erklärung herauszustellen, welche *Hengstenberg*, so weit sie seinen Zweck angehen, Christol. Th. 1. S. 33. ff. ungenügend zu entkräften sucht. Diese Erklärungsmanier fasst überhaupt nur die Aussenseite der Darstellung auf und lässt dabei den Kern ganz schwinden. Schon dadurch in ihrer Einseitigkeit falsch, befriedigt sie um so weniger, da der Geist mit Recht an der unvermittelten Verbindung des Sinnlichen mit dem Uebersinnlichen anstösst. Sogleich zeigt sich auch geschichtlich 2) die andere Stufe, welche, auf das andere Extrem verfallend, nur einen Gedanken aufsucht, und diesen in dem erzählten Factum als einer allegorischen Hülle wiedererkennt. *Philo* de opif. mundi (T. I. S. 105. Pfeiffer) ging hierin voran. Nach ihm ist das Paradies Bild der Tugend und moralischen Natur des Menschen; der Baum der Erkenntniss Bild der Klugheit und des Verstandes; der Baum des Lebens Bild der unsterblich machenden Gottesfurcht; die Schlange Bild der bösen Lust; der Mann Bild der Vernunft; das Weib Bild der Sinnlichkeit. Das Ganze schildert somit die Wahrheit, dass die böse Lust, im Kampfe mit der Vernunft, sich durch Ueberwältigung der Sinnlichkeit endlich auch der Vernunft bemeistere. Ihm folgen die KVäter *Clemens Alexandrinus*, *Origenes*, *Ambrosius* und jüdische Lehrer mit geringer Consequenz. Das Wahre dieser Erklärungsmethode liegt

darin, dass sie auf das wesentlichere, auf das Erforschen des Gedankens, dringt; fehlerhaft wird sie aber dadurch, dass sie die Form bei Seite schiebt und derselben willkührlich einen Inhalt unterlegt, der durch nichts in der äusseren Hülle begründet ist. Daher sind dem allegorischen Spiele keine Gränzen gesetzt, und die Deutung verfällt ganz dem ethisch-religiösen Gefühle des Interpreten. Die moralische Seite ist besonders herausgestellt von *Jerusalem* und *Teller*. Ihnen ist der Baum der Erkenntniss das göttliche Gesetz; der Baum des Lebens das Glück, das mit Erfüllung des Gesetzes verbunden ist. Die redende Schlange ist der so mächtig reizende Trieb; die Einwendungen, die das Weib dagegen macht, sind symbolische Vorstellungen des schwachen Widerstandes der Vernunft, so wie der wirkliche Genuss von der verbotenen Frucht Symbol des endlichen Nachgebens. Das Bemerken der eigenen Blösse ist die Selbstbeschämung des Menschen, der eine sinnliche Lust vollbracht hat; das Verbergen vor Gott und das Rufen desselben sind die Schrecken des bösen Gewissens, das nach seiner ersten, drohenden Stimme sich selbst wieder beschwichtigen will. Die Verfluchung der Schlange bedeutet das den Menschen zum Thiere herabwürdigende eines bloss sinnlichen Lebens, welches die wiederaufwachende Vernunft verabscheuen muss. Die Verurtheilung des Mannes und des Weibes schildert die traurigen Folgen der Sinnlichkeit. So zeigt das Ganze das Gefährliche und Verführerische der sinnlichen Lüste, die, wenn der Mensch einmal ihnen folgte, den Frieden der unschuldigen Seele stören, und Widerwärtigkeiten auf Widerwärtigkeiten häufen, bis der Mensch wieder zu Staub wird. Die Unschuld stirbt. Scham, Missvergnügen, Elend treten an ihre Stelle. Dem durch die Lüste entnervten Manne wird die Arbeit sauer, dem durch die Sinnlichkeit zerrütteten Weibe mehren sich die Schmerzen der Geburt. Darum soll der Mensch mit nimmer rastender Feindschaft die Zerstörerin der Ruhe bekämpfen, dieser Schlange den Kopf zertreten, wenn sie auch noch in die Ferse sticht, d. h. wenn auch die Sinnenlust immer wieder den Menschen versucht. — Dem gegenüber fehlte es aber nie an Erklä-

rern, welche einen unmoralischen Inhalt unterschieben, namentlich den Fall des ersten Paars in der **Begattung** suchen. Schon *Clemens Alexandrinus* (Strom. III, 14.) setzt die Sünde in die zu frühe Verbindung des Paars. Nach dieser Richtung wird bald der Baum der Erkenntniss für das Zeugungsorgan gehalten, bald wird die Schlange dadurch erklärt (vgl. *Nork* S. 91. mit Zend. Av. III. S. 86.); bald wird der in der Mitte des Gartens stehende Baum der Erkenntniss mit topographischer Bestimmtheit an Evas Leibe gesucht, bald sind beide Wunderbäume in Adam vereinigt, als die Kraft, welche nach verschiedenem Gebrauche Leben schafft oder den Tod bringt. Durch Erklärungen in diesem Sinne haben *Hadrian Beverland* (1678), *Franz Mercur v. Hellmont* (1697), *Eduard Fielding* (1760) u. a. bleibende Documente ihrer eigenen Frivolität hinterlassen.

Je weniger selbst bei den besseren, für practische Zwecke immer noch brauchbaren, allegorischen Erklärungen die willkührliche Anwendung des gegebenen Stoffs befriedigen konnte, um so erklärlicher ist es, dass man sich in der Folge 3) der historischen Auffassung wieder zu nähern und deren Fehler zu vermeiden suchte. Nur ging man darin wieder von dem beschränkten Gesichtspuncte aus, dass hier ein wirkliches Factum erzählt werde, das, in gegenwärtiger Gestalt wenig wahrscheinlich, durch Deutung müsse zu einem möglichen Factum umgeschaffen werden. Alles frappante u. s. w. glaubt man dem poetisch-historischen Style der Urwelt beilegen zu müssen, der die historische Wahrheit des Factums nicht aufhebe. Wenn gleich dieser Mittelweg die eine Schwierigkeit der historischen Auffassung hebt, so theilt er doch mit ihr das einseitige Urgiren der Form und zerfällt durch Halbheit und unvermeidliche Inconsequenz. Dazu kommt noch die subjective Empfindlichkeit in Rechnung, wie viel oder wie wenig den einzelnen Erklärer frappire. *Less*, *Cramer* unterscheiden sich noch wenig von den Vertheidigern der buchstäblichen Erklärung, *Eifert* lässt Gott die Menschen persönlich unterrichten, ihnen die Strafe ankündigen, die Schlange durch des Teufels Mitwirkung reden, nimt dagegen das Einblasen des

Lebenshauches uneigentlich, Evas Bildung aus der Rippe des Mannes als Traumgesicht, die Cherubim bildlich. Vorzüglich kommt diese Richtung durch *Eichhorn* in Aufnahme, der in der Urgeschichte Th. 2. Bd. 2., „weder Mythologie noch Allegorie, sondern reine Geschichte“ voraussetzend, folgende Deutung durchführt: Gott pflanzte einen Garten und schuf darin ein Menschenpaar, von dem jedes Individuum allein im Garten umherirrte. Adam, von Sehnsucht nach einer Lebensgefährtin erfüllt, fiel in einen Schlaf, in welchem ihm träumte, als würde ihm eine Seite entnommen. Er erwachte, und das Weib stand neben ihm, hinfort seine unzertrennliche Genossin. In demselben Garten aber standen zwei wunderbare Gewächse, das eine voll wirksamer Heilkräfte, das andere ein Giftgewächs, welches aber nur für den Menschen, nicht für die Schlange, verderblich war und deshalb von Gott verboten werden musste. Eva sah aber die Schlange ohne Nachtheil von den Früchten essen; sie zweifelte an der Richtigkeit des Verbots und geniesst sammt Adam vom Baume. Der Sinnenreiz wird dadurch geweckt, und als sie aus dem Rausche des sinnlichen Vergnügens erwachen, färbt die erste Schamröthe ihre Wangen. Gegen Abend zieht ein Gewitter heran, vielleicht das erste, welches das seiner Schuld bewusste Paar erlebte. Das Bewusstsein des Vergehens fürchtet die angedrohete Strafe, und Adam verkriecht sich unter dem Gebüsch. Aber der krachende Donner schallt ihm immer wie ein: „Adam, wo bist du?“ entgegen, und in dieser Stimmung ist ein Blick Adams auf Eva die lauteste Anklage, ein Blick auf die Schlange die beredteste Entschuldigung. In ihrer Todesangst fliehen sie endlich aus dem paradiesischen Garten, und der Gedanke an die furchtbare Naturerscheinung gestattet ihnen nicht, den Weg dorthin zurück zu suchen. Alles ausserordentliche ist dem gemäss zurückbezogen auf Gott; die eigenen Gedanken, welche ein lebender Gegenstand oder eine Naturerscheinung erregten, stellen sich dar als Dialog des Weibes mit der Schlange, als Worte des erzürnten Gottes; alle eigenen Schlüsse sind zu Thatsachen erhoben, wie die Beschwerden der Schwangerschaft und die Mühen des

Feldbaues sich hier als Strafen für Vergehungen darstellen. Man glaubte nach diesen Voraussetzungen nur die alte Anschauungs- und Redeweise abstreifen zu dürfen, um die nackte, wahre Gestalt des Factums zu erhalten.

Begreiflich übrigens ist es, dass man bei dieser Manier des Umdeutens, welche das Innere äusserlich, personificirt und dramatisirt, darstellen lässt, auf den Gedanken kam, die dunkele, bildliche Darstellung möchte auf Benutzung eines plastischen Products beruhen. Zuerst versuchte *J. G. Rosenmüller* eine hieroglyphische Grundlage zu vertheidigen, welche, mit Beibehaltung der bildlich dargestellten Figuren, vielleicht schon vor Abraham in die gegenwärtige Gestalt umgeschrieben und unverändert von Mose recipirt sei, um den Verdacht der Verfälschung zu vermeiden. *Hezel* gelang es, den ägyptischen Ursprung (s. dagegen *Gabler* Urgesch. 2, 1. S. 311. — 328.) auszuwittern, und so vollendete sich diese Erklärungsweise in *Gamborgs* Annahme: die biblische Darstellung sei nur ein verunglückter Versuch, eine ägyptische Hieroglyphe auf Jehova, Adam und Eva zu deuten, welche ursprünglich auf Osiris, Isis und Horus, mit den Nebenfiguren Anubis und Macedo in Hunds- und Wolfsfelle gekleidet, Hermes, der vielen Dingen Namen gab, und Typhon, den Brudermörder, solle bezüglich gewesen sein. Diod. Sic. I, 13. Hier verlässt nun die Erklärung den Boden, auf welchem die Sage sich gebildet hat, und verfällt der Willkühr des Erklärers, der sie auf einen anderen Boden versetzen und andere Beziehungen mit eben so leichter Mühe herausfinden kann. So die historische Beziehung auf einen vermeinten Kampf der Kshudras gegen die Brahmanenkaste und den Sieg der letzteren, welche *Ballenstädt* versucht: Vorwelt Th. 2. S. 201.

4) Die mythische Auffassung, welche das Wahre aus den verschiedenen Richtungen in sich aufnimt, nähert sich nothwendig wieder der allegorischen Deutung. Sie sucht die absolute Wahrheit, betrachtet aber das dargestellte Factum, welches nur geschichtähnlich sein kann, als Einkleidung. Interessant ist es, dass gerade die stärksten Vertheidiger der sogenannten natürlichen Erklärung *Eichhorn*, *Gabler*, *Paulus*, un-

terstützt von *Buttmann* Mythologus Th. 1. S. 139. ff., hier den speculativen Gehalt heraushoben, woneben alle Grübeleien über Möglichkeit und Wirklichkeit des erzählten Factums wegfielen oder doch in den Hintergrund traten. In ihrer reinen Gestalt erschien übrigens diese Erklärung nicht sogleich, indem man den Gedanken eines an den Stammältern des Menschengeschlechts vorgegangenen Factums mit in die mythische Auffassung hinübernahm und sich noch lange mit einem historischen Mythus herumtrug. Allmälig erst wurde auch dies noch abgestreift. *Paulus* im N. Repert. Th. 2. S. 213. ff. hält die Erzählung für ein populäres Philosophem der Urwelt über den ersten Zustand der Menschen, gebaut auf Analogien und Schlüsse; *Flatt* Vermischte Versuche S. 200. ff. sieht darin eine Erdichtung zur Erklärung d e s U r s p r u n g s d e s U e b e l s in der Welt, um welchen Gedanken sich mit Recht die mythische Erklärung dreht. *Eichhorn* Allgem. Bibl. Bd. 1. S. 989. f., Bd. 2. S. 712. f. findet den Uebergang aus dem goldenen in das silberne Zeitalter, den Grund zu allem Uebel in der Welt, in der Sehnsucht nach einem andern Zustande, den man für besser hielt, als die Gegenwart. Daher die Einkleidung: die Menschen hätten, mit irdischen Speisen nicht mehr zufrieden, von der Speise der Elohim (Amrita, Ambrosia) kosten wollen, die Gott den Menschen verboten hatte, und sie darum aus dem Paradiese vertrieb. Aehnlich *Schelling* [2]) in *Paulus* Memorab. St. 5. S. 45. ff. *Gabler* hingegen kann sich nicht ganz vom Historischen trennen und schliesst sich enger an *Gatterers* Anekdötchen an. *Bauer* Mythologie S. 93. findet den Ursprung des Bösen in den erweiterten Kenntnissen des Menschen, mit denen schlafende Begierden geweckt, mehrere Bedürfnisse erregt wurden, und somit die Unschuld des Herzens und das Glück der kindlichen Einfalt vernichteten. Nach *Gesenius* (Encyclop. Th. 1. S. 360.) liegt der Grund des Uebels in dem *nitimur in*

---

2) Desselben Antiquissimi de prima malorum humanorum origine, Philosophematis Gen. III. explicandi tentamen criticum et philosophicum. Tübg. 1792. ist mir nicht bekannt geworden.

vetitum, in dem Hange des Menschen, gegen bessere Ueberzeugung der Stimme der Verführung zu folgen, wobei als Nebenzug (?) angesehen wird, dass der Mensch nur glücklich war, so lange er in kindlicher Unschuld den Befehlen Gottes gehorchte, und dass mit dem Zustande der Einsicht auch ein Zustand der Schuld eintrat, was aber gerade der Mittelpunct des Mythus ist. Tiefer bestimmt *Tholuck* (Sünde S. 266.), der gleichfalls, zu *Tieles* grossem Verdruss, einen Mythus anerkennt, den Sinn dahin: „der Mensch, der vorher sich, gemäss seiner Bestimmung, einer heiligen (?) Unschuld erfreute, in der er von keinem andern Willen wusste, als vom Willen Gottes, trat aus dieser heraus, und wurde autonomisch, wollte nicht mehr das göttliche Lebensgesetz als das höchste anerkennen." — Ueberhaupt verdankt der Mythus seine tiefere Erfassung weniger den Theologen, als den Philosophen. Schon *Kant:* Muthmassl. Anf. des Menschengeschlechts in Berl. Monatsschr. 1786. St. 1., benutzte wie *Schiller:* Etwas über die erste Menschengesellschaft (Sämmtl. Werke. 1825. Bd. 16.) die biblische Urkunde, um daran psychologische Erörterungen über den Entwicklungsgang der Menschheit anzuschliessen. Richtig sehen beide, dass nicht sowohl ein Herabsinken von angeschaffener Vollkommenheit zur Unvollkommenheit und Beschränktheit, nicht ein Sieg der Sinnlichkeit über die Vernunft im Mythus enthalten sei, sondern vielmehr umgekehrt der Fortschritt des Menschen aus natürlicher Rohheit zur Freiheit und Humanität. Adam wird als historisches Individuum aufgegeben; er wird allgemeines Individuum, Repräsentant der Menschheit. Ungenügend erklärt, oder vielmehr unerklärt gelassen, ist die andere Seite des Mythus, wie dieser Fortschritt zur Freiheit und Humanität zugleich den Sündenfall in sich begreifen könne. *v. Bohlen* verbessert in seinem Commentare diese Erklärung dahin, dass er überhaupt läugnet, es sei hier ein Sündenfall gelehrt. Nach ihm stellt der Mythus nur die Erhebung des Menschen zur Gottheit dar. Einen richtigeren und genügenderen Standpunct für die Erklärung des Mythus gab erst die Philosophie unsrer Zeit.

Auf dieser grossen Divergenz in der Totalansicht über das Stück beruhen die meisten Verschiedenheiten in der Auffassung einzelner Stellen. Wir können daher der Mehrzahl derselben entbehren.

C. 2, 4. beginnt das Stück mit einer besonderen Ueberschrift: „*Dies ist die Geschichte des Himmels und der Erde, da sie geschaffen wurden.*“ Die Formel אֵלֶּה תוֹלְדוֹת deutet immer, so oft sie vorkommt, auf das folgende hin C. 5, 1. 6, 9. 10, 1. 25, 12. (36, 10.), und kann daher auch hier nicht anders, als mit *Vitringa, Eichhorn, Vater, Rosenmüller* u. a. als Ueberschrift genommen werden, vgl. noch Num. 3, 1. Ruth 4, 18. 1 Chron. 1, 29. 43. 2, 1. 3, 1. Man hat es unpassend gefunden, dass hier gegen den speciellen Inhalt der Erzählung von Erschaffung Himmels und der Erde die Rede sei, und geglaubt, die in Frage stehenden Worte deshalb als Unterschrift der ersten Erzählung betrachten zu müssen, worauf besonders noch der Gebrauch von בָּרָא hinzuweisen schien. *Ilgen* (Tempelarchiv S. 351. ff.) dagegen hält, der Sache nach richtiger, die Worte für Ueberschrift, betrachtet sie aber als die ursprüngliche Ueberschrift des ersten Stücks, welche hier an falsche Stelle gesetzt sei. Andere helfen durch Deutung. *Himmel und Erde* soll bedeuten *die Welt*, d. i. die Erde mit ihrem Dunstkreise (*Gabler*) u. a. m. Allein diese Schwierigkeiten sind schon oben in den einleitenden Vorbemerkungen durch Auseinanderlegung des Zwecks und Plans, die der Verfasser bei dieser Erzählung, gegenüber der voranstehenden Kosmogonie, verfolgt, gehoben. Ihm kann es nur darauf ankommen, einleitend mit wenigen Worten zusammenzufassen, was die erste Erzählung ausführlicher darstellt, vgl. S. 40. Die Erwähnung Himmels und der Erde in der Ueberschrift ist vollkommen durch die Anfangsworte des Stücks: „zur Zeit, da Gott Himmel und Erde schuf“ gerechtfertigt. — תוֹלְדוֹת eigentlich *Erzeugnisse, Familien, Geschlechter* C. 10, 32.

25, 13. Ex. 6, 6. vgl. m. C. 10, 31., in diesem Sinne, wie das äthiop. ትውልደ፡ዳዊት፡ *progenies, stirps Davidis* Asc. Jes. 11, 2. 4 Esr. 3, 66. Mit סֵפֶר verbunden ist es C. 5, 1. = סֵפֶר הַיַּחַשׂ im späteren Style Neh. 7, 5., *Familienverzeichniss, Geschlechtsregister* und geht auch ohne jenen Zusatz in die Bedeutung: *Familiengeschichte* C. 6, 9. 37, 2., die sich an Genealogie anschliesst, über. Die Sept. geben hier ἡ βίβλος γενέσεως. Allgemeine Geschichte, ohne alle Beziehung auf Genealogie, heisst das Wort aber nie. Jene Bedeutung ist so wenig durch die unbegründete (*Ewald* Compos. der Genes. S. 131.) Analogie des Syr. ܡܪܒܐ, ܡܪܒܝܬܐ, als durch die Stellen C. 25, 19. 37, 2. zu erweisen, am wenigsten durch u. St., wo die ursprüngliche Bedeutung durch die Erschaffung des Adam, mit dem die תּוֹלְדוֹת der Welt anheben, noch deutlich ist. — Das ה minusc. in בְּהִבָּרְאָם vgl. C. 5, 2. hat kritische Bedeutung und weist auf eine Variante mit Kal hin, nicht Hophal, wie noch Rosenmüller will. Aehnlich Lev. 1, 1.

Mit der zweiten Hälfte des 4ten Verses beginnt die Erzählung. Bis v. 6. eine Schilderung des Zustandes, als Gott Himmel und Erde schuf. Alles war noch öde und unbebaut, kein grünes Kraut war noch emporgekommen, weil Gott noch nicht hatte regnen lassen, und noch kein Mensch da war, der die Erde hätte bebauen können. So leitet die Erzählung hinüber zum Hauptzwecke. — „*Zur Zeit als Jehova Elohim Erde und Himmel bildete, da war noch kein Gewächs des Feldes auf der Erde und kein Kraut des Feldes war noch aufgesprosst, denn Jehova Elohim hatte noch nicht regnen lassen über die Erde, und es war noch kein Mensch da, das Land zu bebauen.*“ Fälschlich hat man den ganzen 4. Vers zusammengenommen und als Unterschrift des vorigen Abschnitts betrachtet. Abgesehen davon, dass ein Anfang wie v. 5. וְכֹל unmöglich ist (Fälle wie Jes. 2, 2. sind nicht analog), so ist hier ganz entschieden יְהוָֹה אֱלֹהִים dagegen, welches characteristisch ist für unseren Abschnitt. *Tieles* Vor-

schlag, v. 4 — 6. als Schluss der ersten Kosmogonie zu betrachten, bedarf wohl überhaupt nur erwähnt zu werden. Fragen wir zuerst nach dem Gebrauch und der Bedeutung jener Composition der Gottesnamen, so zeigt sie sich überall, in den wenigen Stellen ausser unserem Abschnitt, als energische Häufung von Synonymen im Munde des Redenden 1 Sam. 6, 20. 2 Sam. 7, 22. 25. Ex. 9, 30., besonders Jos. 22, 22. vgl. m. 2 Sam. 7, 28. Deut. 3, 24. 9, 26.; im einfachen Erzählungstone nur Jona 4, 6., und auch hier auf eine dem constanten Gebrauche in unseren Capiteln nicht adäquate Weise. Stellen wie 2 Sam. 7, 26. 1 Reg. 18, 21., zu deuten nach Ps. 33, 12. vgl. C. 28, 21., gehören gar nicht hierher. Dass יהוה אלהים überhaupt bedeute Gott der Götter, um den Vorzug Jehovas vor den Elohim auszudrücken, wie Schumann und v. Bohlen wieder angenommen haben, ist grammatisch unrichtig und kann durch das abgenutzte, mit יְהוָה אֱלֹהֵי צְבָאוֹת eben so oft alternirende, יְהוָה צְבָאוֹת (Ewald §. 484.) nicht gerechtfertigt werden. Am wenigsten wird diese Auffassung hier Anwendung finden können, wo jene Zusammenstellung der Gottesnamen ohne alle Steigerung dem einfachen יהוה vollkommen gleich gebraucht wird, und man so wenig an beigeordnete göttliche Wesen, als deren Herr Jehova prädicirt sein würde, zu denken Anlass hat, als mit *Gabler* (Urgesch. Th. 2. S. 4.) darin eine Spur ursprünglicher Stammverschiedenheit zu finden, oder mit *Hasse* (Entdeckungen S. 94. ff.) eine zweite Weltschöpfung anzunehmen, welche der ersten des Elohim so gegenüberstehe, wie die Jupiters der saturnischen. Der Gebrauch des יהוה אלהים muss daher hier einen andern Grund haben, als in den übrigen Stellen. Dieser ergiebt sich leicht, wenn man das Verhältniss gegenwärtiger Erzählung zur vorausgehenden richtig fasst, vermöge dessen der Ergänzer beide Gottesnamen zusammenstellte, um deren Identität auszudrücken. Schon Clericus sah richtig, dass יהוה אלהים im Verhältniss der Apposition stehen. Erklärlich hieraus, dass nur zu Anfange der Ergänzungen diese Zusammenstel-

stellung vorkommt, weil nach diesen Prämissen später der Gebrauch jedes einzelnen Namens an sich deutlich ist. Schon die Sept. wechseln hier mit *κύριος ὁ θεός* und *ὁ θεός* ab. Zugleich ergiebt sich, wie unsicher der Schluss aus diesem יהוה אלהים auf einen besonderen Verfasser des Fragments ist, wogegen יהוה gegen den Verf. der Grundschrift beweist, אלהים aber in diesem Zusammenhange nicht gegen den Ergänzer. Ueber אלהים C. 3, 1—5. s. u. — בְּיוֹם, als allgemeine Zeitbestimmung: *damals, als* C. 5, 1. Ps. 18, 1., woran sich וְכֹל anschliesst, wie C. 3, 5. Jos. 2, 8. — טֶרֶם — כֹּל *gar nichts.* Ex. 20, 10. Ewald §. 576. — שִׂיחַ ist überall: *Buschwerk, Gesträuch,* C. 21, 15. Hiob 12, 8. 30, 4. 7., nicht gerade *Baum* (Onk., Syr., Saad.); hier mit עֵשֶׂב (S. zu C. 1, 11.) verbunden, um die ganze Vegetation auszudrücken. — טֶרֶם יִהְיֶה „*es war noch nicht*" 1 Sam. 3, 3. 7. Ex. 9, 30. Ewald §. 598. Es war also die Erde noch völlig leer und steril. Zwei Gründe giebt der Erzähler an: Gott hatte noch keinen Regen über die Erde gesandt, und es war noch kein Mensch da, das Ackerland zu bebauen. — הִמְטִיר, wie Hiob 38, 26., noch *Regen machen,* vgl. አብረደ፡ *Hagel machen.* Die Kalform ist nur im Arabischen. Relativ C. 19, 24. — „*Das Land zu bebauen.*" אֲדָמָה ist vorzugsweise ein palästinensisches Wort und findet den Grund zu seiner Ableitung vom Stw. *roth sein* in der Beschaffenheit des palästinensischen Bodens, wie die gründlichen Untersuchungen *Credners* zu Joël S. 123. ff. ausser Zweifel setzen. Sein Grundbegriff ist das *fruchtbare Ackerland.* Es steht nothwendig da, wo von der Tragbarkeit und Ergiebigkeit des Bodens die Rede ist, vgl. C. 47, 19. 20. Jes. 1, 7. Daher constant עֹבֵד הָאֲדָמָה C. 3, 23. 4, 2. 12. *das Ackerland bebauen,* אִישׁ הָאֲדָמָה C. 9, 20. vgl. 2 Chron. 26, 10. *ein Mann, der Landwirthschaft treibt,* verschieden von אִישׁ שָׂדֶה C. 25, 27., worunter *der Jäger* verstanden ist. Dieser Begriff haftet weder an אֶרֶץ noch an שָׂדֶה, vgl. *Credner* a. a. O. S. 121. ff.

Dass übrigens der Referent hier nicht den Ursprung des Ackerbaus darstellen wollte, geht aus C. 3, 17. hervor.

V. 6. 7. Ein aufsteigender Nebel tränkt das Erdreich, und Gott bildet den Menschen. Die Beziehung auf v. 5. ist unverkennbar, und schon darum ist es falsch, die Negation über v. 6. auszudehnen. Das hier gebrauchte אֵד, vom Syr. und den griech. Uebersetzern durch Quelle erklärt, von den chaldäischen durch Wolke, ist deutlich auch Hiob 36, 27. (νεφέλη Sept.) der *Nebel*, aus dem sich der Regen bildet. Kimchi vergleicht אֵד mit dem Dampfe des siedenden Topfes, der sich zu Wassertropfen verdichtet, ähnlich wie Saadia بخار gebraucht an beiden Stellen. Die Aramäer gebrauchen אֵיד ebenso, woraus aber nicht mit v. Bohlen gefolgert werden darf, אֵד gehöre nur dem späteren Hebraismus an. Ueber die abweichende Vorstellung s. zu C. 1, 8. — יַעֲלֶה, wie v. 10. Jes. 6, 4. vgl. Ewald §. 264., von der werdenden, allmälig erst geschehenden Handlung, worauf nach Ewald §. 612. וְהִשְׁקָה *und tränkte so* folgt. — Der Erzähler ist nun am Ziele seiner Schilderung. Die Erde ist bewässert und fähig, die Vegetation hervorzutreiben. Aber ohne dies, wie man nach v. 5. erwarten sollte, anzufügen, geht er unverzüglich zu seinem Hauptzweck über: *und Gott bildete den Menschen aus Staub der Erde, und blies in seine Nase den Hauch des Lebens, und der Mensch wurde zur lebendigen Seele* (v. 7.). — וַיִּיצֶר vgl. C. 9, 24. 24, 33. Ewald §. 297. — עָפָר מִן־הָאֲדָמָה d. i. *aus Staub der Erde*, der Accusativ des Stoffs bei einem Verbum des Verfertigens Cant. 3, 10. Ex. 38, 3. 37, 24. Ewald §. 510. *Ὁ πρῶτος ἄνθρωπος, ἐκ γῆς χοϊκός* 1 Cor. 15, 47. *Gablers* מֵעָפָר הָאֲדָמָה ist unhebräisch. Schon oben in den Vorbemerkungen wurde darauf hingewiesen, dass אָדָם und אֲדָמָה in einem unverkennbaren etymologischen Zusammenhange stehen, den auch Sym. und Theod. anerkennen, indem sie übersetzen: *καὶ ἔπλασε κύριος ὁ θεὸς τὸν Ἀδὰμ χοῦν ἀπὸ τῆς ἄδαμα.* Der Mythus will entschieden den Menschen von der Erde benannt sein lassen als *γηγενής* was v. Bohlen mit Schumann vertheidigt, und darin den

Begriff der Schwäche und Sterblichkeit ausgedrückt findet. So gebrauchen allerdings die Syrer ܐܢܫ zuweilen als „das sterbliche, sündige Menschengeschlecht“ Ephr. Syr. Opp. I, 369. 529., aber offenbar erst nach einer Uebertragung, wie ܐܕܡ ..., أدم ,آدم, wo Adam Nom. propr. ist. Wahrscheinlicher ist es, dass diese Zusammenstellung selbst nur eine etymologische Combination des Alterthums sei, und אָדָם neben אֲדָמָה unmittelbar aus der Wurzel abgeleitet werden müsse, bezüglich auf die röthliche Fleischfarbe, vgl. Thren. 4, 7. (anders Joseph. Ant. I, 1, 2.). Interessant übrigens ist die Ableitung des ersteren aus dem letzteren im Mythus, weil dadurch unwidersprechlich die örtliche Ausbildung der Sage bewiesen wird. Auch אָדָם ist vorzugsweise nur ein palästinensisches Wort. Das Syrische (singulär behält die Pesch. 1 Sam. 17, 32. das Hebr. Wort bei) und namentlich die südlichen Dialecte kennen es nur als Nom. proprium des biblischen Protoplasten. Hieraus ist zugleich deutlich, warum die Aethiopier den Adam vom Schönsein (denn roth ist die schöne Farbe, vgl. שָׁנִי Purpur mit ሠናየ: *schön sein*) benannt sein lassen, was *Ludolf* Hist. aeth. Comment. p. 208. urgirt, denn אֲדָמָה ist ihrem Dialecte so wenig bekannt, als sie gerade beim Menschen an die rothe Hautfarbe denken können. Dass übrigens אָדָם *Mensch, Menschengeschlecht* vgl. C. 1, 26. 27. durch den Artikel zum Individuum werde, bedarf kaum der Erwähnung. — נִשְׁמַת חַיִּים *der Lebenshauch*, durch welchen Gott dem Menschen das Leben giebt Hiob 33, 4., anderwärts רוּחַ C. 6, 3. Hiob 27, 3. 34, 14. s. o. S. 42. — נֶפֶשׁ חַיָּה s. zu C. 1, 20. — So ist der erste Stammvater des Menschengeschlechts geschaffen. Unmöglich konnte Gott ihn hilflos in die weiten Räume hinausstossen, und ihn dort sich selbst überlassen. Deshalb pflanzt Gott

V. 8 — 16. einen Garten in Eden, wohin er den Adam versetzt, um ihn von demselben bebauen und hüten zu lassen. Folgen wir zunächst den einzelnen Zügen der

5 *

Erzählung, so pflanzt Gott v. 8. גַּן, nach seiner Etymologie: einen *verzäunten Garten* (Gegensatz zu שָׂדֶה), vornehmlich einen Baumgarten grösseren Umfangs, wie auch im Arab. جنة einen Garten, besonders einen palmis et arboribus consitum bedeutet. Dergleichen umgaben in Indien und Persien die Schlösser der Regenten Esth. 1, 5. Neh. 2, 8. Xenoph. Cyr. I, 3. 12. 14., *v. Bohlen* A. Ind. II. S. 104., und die öfters erwähnten Königsgärten zu Jerusalem Jer. 39, 4. 2 Reg. 25, 4. Neh. 3, 15. vgl. m. 12, 37. Koh. 2, 5. waren nichts anderes. Xenophon nennt einen solchen Park παράδεισος, wie Sept. und Symm. an unserer Stelle übersetzen, ein Wort, welches Pollux Onom. IX, 3. ein persisches nennt und in der Form *Pardes* im Armenischen sehr üblich ist, als hortus, domui semper proximus, graminibus, herbis, floribus, ad usum et ornatum consitus nach *Schroeders* Thes. ling. Arm. Vorr. S. 56. Auch in das Semitische ist das Wort eingedrungen, und zeigt sich namentlich im Hebräischen mit Armenischer Form פַּרְדֵּס nicht nur Neh. 2, 8. Koh. 2, 5., sondern im Volksidiom bereits früher Cantic. 4, 13. als *Baumgarten*, womit Firuzabadis Erklärung von فردوس übereinkommt, vgl. Kamus I. S. 784. Von wo das Wort eingedrungen sei, und was es ursprünglich bedeute, ist schwer zu bestimmen. Dass es, wie man gemeiniglich annimt, vom persischen فردوس abstamme, ist dadurch höchst unsicher, dass letzteres nur als Paradies im dogmatischen Sinne vorhanden ist und sicher mit dem Islam zusammenhängt, wie seine Form die arabische ist. Dass es ferner so viel sei als das sanscr. paradêça (paradischa bei Gesenius beruht auf missverstandener englischer Orthographie) *v. Bohlen* zu Carm. Amali S. 18. u. an anderen Orten, *Ewald* zum HL. S. 21., ist wegen Form und Bedeutung sehr zu bezweifeln. Denn die Bedeutung: *schön angebautes Land, schönste, beste Gegend* ist lediglich nur angenommen, um eine der Combination angemessene Bedeutung zu gewinnen. Im Sanscr. heisst paradêça nur *ein anderes* d. i. *fremdes Land*, entsprechend dem Begriffe des aus apara gebilde-

ten **para**, wie er sich weiter zeigt in **parâdêçika** = **parâdîçja** *ein Fremder*, *Reisender*, **parakshêtra** *eines anderen Feld*, **paradâra** *eines anderen Weib*, **parabhumi** *anderes* d. i. *Feindesland*, **paralôka** *Himmel*, *Paradies*, nämlich *die andere Welt*. Soll dazu **paradêça** durch das Medium des Persischen in das Semit. eingedrungen sein — und dies soll es ja eben — so kommt noch in Betracht, dass dem **dêça** im Pers. دیه entspricht, mithin hier die Sibilans nicht zutrifft. — Dies ist der später öfters erwähnte Garten Gottes, vgl. C. 13, 10. Jes. 51, 3. Ez. 31, 8. 9., auch bei den Arabern schlechthin الجنّة genannt, den Gott, nach der vorliegenden Erzählung, pflanzt בְּעֵדֶן, nicht: *in einer angenehmen Gegend*, oder nach der Vulg. *paradisus voluptatis*, sondern: *in Eden*, letzteres als Name der Gegend betrachtet, wo der erste Mensch seine Wohnsitze erhielt, vgl. C. 3, 23. 4, 16., und ebenso erscheint es Jes. 51, 3. Ez. 28, 13. 31, 9. Joël 2, 3. vgl. Korân Sur. 9, 73. 20, 78. Es kann keinem Zweifel unterliegen, dass עֵדֶן zum Stamme غدن gehört, dem der Begriff des **Wohlbehagens**, **Wohllebens**, der **Wollust**, ursprünglich der der **Weichheit** (vgl. Kam. II. S. 786.), anhaftet, vortrefflich von den Sept. v. 15. nachgebildet durch παράδεισος τῆς τρυφῆς. Der Stamm scheint zwar verhältnissmässig jünger zu sein, vgl. Neh. 9, 25., kommt aber in Derivaten bereits C. 18, 12. 49, 20. vor, und wird durch sein Vorhandensein in den Dialecten als semitisches Eigenthum erwiesen. Es ist daher mehr als gewagt, mit v. Bohlen den Stamm dem Semitischen absprechen, und ihn vom sanscr. **svad** *süss sein*, durch Vermittelung des persischen خوردن, ableiten zu wollen, um so mehr, da der semit. Stamm nicht vom Grundbegriffe des Süssseins ausgeht. עֵדֶן heisst daher zuverlässig: *Wonne*, *Anmuth*, vgl. Ps. 36, 9. Prov. 29, 17., ein Name, der mit wenig veränderter Gestalt עֶדֶן mehreren, im Bereiche des Semitischen gelegenen, Ortschaften Am. 1, 5. 2 Reg. 19, 12. eigen ist. — *In Eden* pflanzt Gott den Garten. Die my-

thische Schilderung dehnt also Eden weiter aus, womit v. 10. C. 3, 29. nicht im Widerspruch stehen. Zur näheren Bestimmung tritt noch hinzu מִקֶּדֶם *von der vorderen Seite ab* d. i. *ostwärts*, Ewald §. 526. vgl. *Rosenmüller* Handb. der bibl. Alterthumsk. I, 1. S. 136. 141. Richtig in räumlicher Bedeutung C. 3, 24. 11, 1. 12, 8. nehmen es die Sept. κατ' ἀνατολάς; andere nehmen es als Zeitbestimmung: ἀπὸ ἀρχῆς Aquila, ἐν πρώτοις Theodot., Onkelos u. a., bezogen auf das Dogma von Erschaffung des Paradieses vor der Weltschöpfung, vgl. 4 Esr. C. 3. (1, 7.)

V. 9. kommt der Verfasser zurück auf die Pflanzen, die er v. 5. verliess, und hebt namentlich die Bäume hervor, welche den doppelten Zweck haben: den Garten Gottes zu schmücken (נֶחְמָד לְמַרְאֶה d. i. *lieblich anzusehen* C. 3, 6.), und dem Menschen seine Nahrung zu reichen. In der Mitte des Gartens (nicht: *innerhalb* desselben) stehen die Wunderbäume: der Baum des Lebens und der Baum der Erkenntniss des Guten und Bösen. Auch C. 3, 3. und v. 22. werden beide als isolirte, von den übrigen Bäumen hinlänglich geschiedene, bezeichnet, wodurch die Erklärung durch nützliche und schädliche Bäume innerhalb des Gartens von selbst wegfällt. Schon hier wird auf den Inhalt von C. 3. hingewiesen, doch zuvor von v. 10. an eine nähere Bestimmung des paradiesischen Gartens beigefügt. — Beim Wassermangel der Südländer darf dem Garten ein „Born lebendigen Wassers" Cant. 4, 15. nicht fehlen. Im Garten Gottes ist es grossartig ein Strom (נָהָר), der von Eden ausgeht, den Garten bewässert, und sodann sich zu vier Weltströmen theilt, die mythisch als Arme des einen edenischen Flusses betrachtet werden. Danach ist der Sinn von רָאשִׁים *Arme, eigentlich Häupter, Anfänge,* zu bestimmen. S. Gesenius u. d. W. Darauf beziehen sich die Zahlen אֶחָד u. s. w. v. 11. ff., wo v. 13. 14. נָהָר dabeisteht. *Michaelis* Erklärung: „es quollen Flüsse aus Eden, sie gingen immer weiter von einander und hatten vier Quellen" verstösst gegen הָיָה לְ, welches immer *das Werden zu etwas* vgl. v. 7., Ewald §. 527. 2.

bedeuten muss, und ebenso gegen וְהָיָה Ewald §. 612. Nach anderen sind רָאשִׁים *Hauptströme*.

Hinsichtlich der mythischen Vorstellung geht aus der Stelle hervor, dass Eden nicht von den vier nachfolgenden Strömen umflossen war, sondern, dass es als Quellland derselben gedacht wurde. Ein Strom durchschneidet Eden und den Garten, theilt sich in vier Ströme, und strömt so den von Adams Nachkommen bewohnten Ländern zu. Einen solchen Strom irgendwo aufzufinden, hat man vergebens den ganzen Erdboden von Schweden und Preussen bis nach Kaçmir und den Südseeinseln (vgl. *Winers* Realw.) durchsucht, und er dürfte wohl nur da anzutreffen sein, wo das Urwasser dem Throne Ormuzds entströmt, oder vom Meru aus die vier Ströme nach allen Weltgegenden vordringen (*v. Bohlen* A. Ind. II. S. 210.). So sicher es vergebliche Mühe ist, dies mythische Gemälde in der Wirklichkeit nachweisen zu wollen, eben so sicher ist aber festzuhalten, dass dem Hebräer ein Land vorschwebte, das er wunderbar durch seine Phantasie ausstattete. Dies Land aufzusuchen, kann allein noch die Untersuchung in Anspruch nehmen. Es giebt im A. T. noch zwei Eden (עֵדֶן), welche man mit dem mythischen עֵדֶן identificirt hat: das eine in der Nähe von Damascus, wohin auch die Araber eins ihrer vier Paradiese versetzen, Am. 1, 5., von *Clericus* und *Schultheß* für das Eden der Genesis gehalten (eine längst aufgegebene Meinung); das andere im Bereiche der assyrischen Monarchie, welches nach *Rosenmüllers* Vorgange *v. Bohlen* zur Lokalbestimmung benutzt. Eden, ist die Ansicht des letzteren, welches nach Tyrus handelt Ez. 27, 23., ist näher bestimmt als Eden in Telassar 2 Reg. 19, 12. s. v. a. Elassar C. 14, 1., lag mithin in Arjochs Bereiche, wo Nebucadnezar die Meder schlug bei Ragau, Ῥάγης (radshavân d. i. regia) Judith 1, 6., dem späteren Rai (الري) im Süden vom kaspischen Meere. Für Eden wird dadurch das nördliche Medien gewonnen, wo Rages als eine Stelle des wandernden Paradieses des Zendvolks erscheint, mithin das Gebiet des alten Airjo oder

Iran. Demgemäss hält es *v. Bohlen* für wahrscheinlich, dass statt ערן ursprünglich עין, d. i. Iran, gestanden habe. So scharfsinnig diese Combination ist, welche ungehindert den nachfolgenden Mythus aus Persien ableiten lässt, so wenig ist sie jedoch fest begründet. Unerwiesen ist zuerst, dass Telassar s. v. a. Elassar sei, denn dass im Targ. Hieros. diese Combination gemacht wird, kann um so weniger etwas entscheiden, da auch Resen C. 10, 12. jenes Telassar sein soll. Dass ferner Elassar, welches Arjoch beherrschte, der District gewesen sei, worin Rages lag, stützt sich einzig nur auf Luthers Uebersetzung von Judith 1, 6., und ermangelt alles Beweises. Dagegen führt die Verbindung Telassars, welches gar nicht als Provinz erscheint, mit Gosan, Rezeph, Harran 2 Reg. a. a. O.; mit Harran und Canné Ez. a. a. O. auf das assyrische Mesopotamien, im mindesten nicht auf das nördliche Medien. Von Iran dürfte daher keine Spur vorhanden, und eine gegen alle Auctoritäten der Bibel selbst streitende Emendation ganz unzulässig sein. Sehr richtig behauptet übrigens *v. B.*, dass es unzulänglich sei, nach den genannten vier Flüssen allein Eden bestimmen zu wollen. Eine solche Bestimmung muss mit dem gesammten Sagenkreise harmoniren und aus demselben versucht werden. Characteristisch dafür ist es, dass der althebräische Sagenkreis das Terrain von Armeniens Hochlande bis zum persischen Golf nicht überschreitet, und selbst später an den Norden namentlich, wie bei vielen Völkern des Alterthums, bedeutungsvolle, heilige Dichtungen anschliesst. Von Norden herab kommt Gott auf den Cherubim gefahren Ez. 1, 4.; dort erhebt sich der Götterberg (vgl. *Gesenius* zu Jesaja 14, 13. u. II. S. 316. ff.), und mit diesem setzt Ez. 28, 13. 14. Eden, den Garten Gottes und die Cherubim in Verbindung. So werden wir nach dem asiatischen Hochlande hingewiesen und näher nach Armeniens Gebirgen, die dem Hebräer am nächsten lagen. Dazu erscheinen die Menschen zuerst wieder auf Armeniens Höhen nach der Fluth und verbreiten sich von dort aus über die Erde C. 8.

Armenien ist wirklich das Quellland bedeutender Ströme. Euphrat und Araxes, *ἀδελφοί* bei Steph. Byz. (s. v. *Εὐφραντίς*), gehen aus einem Bergrücken hervor Plin. N. H. VI, 9., ὁ *Ἄβος* bei Strabo XI. p. 573. (*Siebenk.*), in der Nähe von Kalikala (قاليقلا) Edrisi Cl. IV. p. 226., Masudi bei *Golius* zu Alferg. p. 247., Kazwini (msc.) vgl. m. Jakut bei *Fraehn* zu Ibn Fozlan S. 34., Abulfeda (S. 57. *Jouy*) bei *v. Hammer* sur les origines russes p. 82., und besonders entspringt der eine Arm des Euphrat so nahe beim Tigris, vgl. Strabo XI. p. 539., dass auch lateinische Dichter beiden eine Quelle geben, *Reland* diss. misc. I. p. 51., wie sie im Mythus als Arme eines Stroms erscheinen. Es lag nahe, den bekannten Strömen Euphrat und Tigris zwei andere Ströme beizuordnen und ebendort entspringen zu lassen, um die *vier* Ströme der Welt, nach Analogie des verwandten Sagenkreises, zu gewinnen, welche noch später bei Arabern öfters vorkommen. So weist die Sage nach den Bezirken hinauf, wo sich die Uranfänge des Semitischen verlieren, in ein Land, von wo aus die beiden ausschliesslich bekannten Flüsse dem Vaterlande Terachs zuströmten. Dorthin versetzt die Dichtung zugleich die Wiege der Menschheit. Aber gerade durch diese lokale Beziehung dürfte sich diese Sage als uralte Stammsage documentiren, welche die Erzväter von jenseit des einen der paradiesischen Flüsse mit hinübernahmen in die neuen Wohnsitze. Was sich übrigens der Verfasser bei den beiden Strömen, die sich schon durch ihre Assonanz גִּיחוֹן, פִּישׁוֹן als gemodelt verrathen, neben den mesopotamischen Zwillingsströmen gedacht habe, ist nicht aus der Erdkunde zu erweisen. Der Erzähler kannte sie ganz bestimmt selbst nicht, trotz der scheinbar genauen Beschreibung des Lokals, und darum passt seine Schilderung, die durchaus mythisch ausgeführt ist, auf keinen bekannten Strom der Erde. Nur soviel ist aus der Darstellung ersichtlich, dass er asiatische Brüder gemeint habe, die vom Hochlande ihren Lauf nach Süden nehmen. Eine dunkle Erinnerung bedeutender Ströme jenseit des bekannten Flussgebiets

schimmert durch die Sage. Vielleicht sind es Indiens Weltströme, die der Hebräer, ohne genauere Kunde, sich dem bekannten Flussgebiete näher denken mochte, wie selbst später noch in einer viel kenntnissreicheren Zeit Ost und West der Erde bedeutend verkürzt erscheinen.

V. 11. פִּישׁוֹן dachte sich der Hebräer bestimmt, von פוּשׁ abgeleitet wie הֵימָן Ewald §. 341., als *strömenden Fluss*, eine Benennung wie יַרְדֵּן u. a. Namensähnlichkeit liess besonders an den Phasis denken, der das goldreiche Colchis durchströmt, wie der Pischon das Goldland Chavila. Doch Colchis führt im A. T. einen anderen Namen C. 10, 14., und חֲוִילָה ist nach den übrigen Berichten der Bibel ein Südland, am erythräischen Meere der Alten, vgl. C. 10, 29. Richtiger in sofern deutet es Saadia von مرويّة, einem habessinischen Vorgebirge, und versteht unter Pischon den Nil, wogegen dem mythischen Gemälde entsprechender eine alte Tradition einen der indischen Ströme versteht, den Ganges (Jos. Ant. I, 1, 3. Euseb. d. loc., Hieron. z. St. u. a.), oder den Indus, wie Kosmas Indopl., dem neuere Interpreten (*Schulthess*, *Gesenius*) beipflichten. Sirach 24, 25. nennt ihn neben dem Tigris, ohne dass für die Sache daraus etwas gewonnen werden könnte. Dass übrigens הַחֲוִילָה, hier mit dem Artikel vgl. Ewald §. 477., nicht von dem sonst genannten Chavila verschieden sei, ist aus allem deutlich. Auch C. 10, 29. steht es neben Ophir und Saba, von woher den Hebräern die Schätze des Südens zugeführt wurden, wie es hier als Land grosser Kostbarkeiten erscheint. Von seinem Standpuncte aus nennt es der Erzähler als ein fernes Südland, und man darf sowenig darüber bei ihm eine geographisch genaue Vorstellung voraussetzen, als über den Pischon selbst, der es durchströmen soll. — סֹבֵב ist irrig urgirt worden, um das Land Chavila vom Pischon umgeben sein zu lassen. Vielmehr ist es nach 1 Sam. 7, 16. vgl. m. Cant. 3, 3.: das Land *durchziehen*, d. i. *durchströmen*, nach einer häufigen Uebertragung der Verba des Gehens auf das Fliessen הָלַךְ, سار, جري u. a. Ebenso v. 13. — Chavila

ist weiter bestimmt als ein Land, das Gold enthält, und zwar v. 12. *gediegenes*, טוֹב wie 2 Chr. 3, 5. 8. s. v. a. זָהָב טָהוֹר ebend. v. 4. — הַבְּדֹלַח muss zur Zeit unseres Erzählers eine allgemein bekannte Sache gewesen sein, da er Num. 11, 7. das Aussehen des Manna durch das b'dolach anschaulich zu machen sucht, kommt aber später nicht wieder vor. Den alten Erklärern ist es schon fast ganz unbekannt, und sie rathen auf Edelsteine, ἄνθραξ Sept. a. u. St., ܒܘܠܚܐ *Beryll* Syr., auf Krystall, Sept. Num. a. a. O., u. a. Nur zwei Erklärungen können noch in Betracht kommen. Nach einer älteren Tradition bei Aquila, Sym., Theod., der auch Joseph. Antiq. III, 1, 6. folgt, ist b'dolach das *βδέλλιον*, *βδέλλα*, *translucidum*, *simile cerae*, *odoramentum*, welches in Arabien, Indien, Medien, Babylonien, besonders aber in Bactriana gewonnen wurde Plin. XII, 9. vgl. *Schulthess* Paradies S. 314. ff. Hier wird es als Kostbarkeit angegeben, und steht neben Gold und Schoham so wenig zwecklos, wie die Spezereien (בְּשָׂמִים), welche 1 Reg. 10, 2. 10. die Königin von Saba neben Gold und Edelsteinen dem Salomo zum Geschenke darbringt. Nach einer jüngeren Tradition bei Saadia, Abulvalid, Kimchi, der die späteren Juden hauptsächlich folgen, sind *Perlen* darunter zu verstehen, was L. de Dieu z. u. St., *Bochart* Hieroz. B. 5. Cap. 5., *Gesenius* Thes. s. v. mit Gründen unterstützen. Perlen würden vortrefflich zu Chavila passen, doch scheint die Erklärung erst aus u. St. abstrahirt zu sein, um eine grössere Kostbarkeit zu gewinnen, was kein bestimmender Grund sein kann. — אֶבֶן הַשֹּׁהַם, ein kostbarer Edelstein Hiob 28, 16., ist auch dem Verf. der Grundschrift bekannt Ex. 25, 7. 35, 9. Die alten Erklärer schwanken zwischen *πράσινος*, *ὄνυξ*, *σαρδόνυξ*, obschon sie sich hauptsächlich für den letzteren zu erklären scheinen. Nachweisungen bei Rosenmüller zu Ex. 25, 7.

V. 13. גִּיחוֹן, von גִּיחַ *hervorbrechen* Hiob 40, 23., erhält die nähere Bestimmung, dass er das ganze Land

Kusch umgebe oder durchströme, woran sich die ägypt. Tradition schliesst, der Gichon sei der Nil. Jer. 2, 18. wird שִׁיחוֹר vom Alexandriner durch Γηὼν erklärt, wie ihn Jes. Sir. 24, 27. dem יְאֹר (ὡς φῶς ist Uebersetzerfehler) gegenüberstellt. Josephus Ant. I, 1, 3. und die Patres folgen dieser Tradition, und Neuere billigen dieselbe in soweit, als man darunter den Nil in Aethiopien zu verstehen habe, nach *Schulthess* den Taccâzi, den Gränzfluss der Tigrê-terrasse, nach *Gesenius* mit Einschluss der übrigen Nilarme. Auch die Araber nennen den Nil unter den Flüssen des Paradieses, aber nicht, was öfters übersehen ist, als Erklärung des Gichon, sondern bei ihnen sind es النيل والفرات وسيحون والجيحون, wie Ibn-al-Vardi mit Kazwini angiebt. Nichtsdestoweniger befremdet doch der africanische Strom, der auf Asiens Höhen mit dem Euphrat und Tigris entspringen soll, und das mythische Gemälde vernichtet. Entschieden falsch ist es, wenn man zur Rechtfertigung sich auf eine alte Ansicht bei griechischen Schriftstellern vom asiatischen Ursprunge des Nil beruft. Denn wenn Alexander bei Arrian VI, 1, 3. im Indus den Nil glaubte wiederzuerkennen, so ist dies nichts, als eine eigene Combination, die sich auf die Crocodile im Indus und die faba aegyptiaca in der Nähe desselben stützt; oder wenn bei Pausanias Corinth. 5. eine Verbindung des Euphrat mit dem Nil erscheint, wie Kosmas eine solche zwischen Ganges, für welchen er den Gichon hält, und Nil annimt, so liegen hier Theorien zum Grunde, die erweislich späteren Ursprungs und dem Zeitalter unseres Verfassers sicher fremd sind. Dass כּוּשׁ, hier in seiner weitesten Bedeutung alle dunkelfarbigen Bewohner des Südens umfassend, wie *Αἰθίοπες* der Classiker, die Annahme eines asiatischen Stroms nicht unmöglich mache, ist längst anerkannt (vgl. *Rosenm.* Alterthumsk. I, 1. S. 210.), und sowenig mit Bestimmtheit sich ein Land angeben lässt, welches dem Erzähler vorschwebt, eben so wenig lässt sich bestimmt der Gichon geographisch nachweisen. Die Araber haben den entsprechenden Na-

men auf mehrere Ströme ausgedehnt; namentlich ist جيحان bei ihnen der Pyramus in Cilicien, der nach Abulfeda dem Euphrat an Grösse nahe kommt; جيحون der Oxus. Letzteres wird aber in seiner Appellativbedeutung noch vom Ganges, Araxes, vgl. *Reland* a. a. O. S. 32. *Michaelis* Suppl. I. S. 298., gebraucht, wie גִּיחוֹן im Hebräischen s. v. a. שִׁלֹחַ bei Jerusalem ist 1 Reg. 1, 33. 2 Chr. 32, 30. Hiernach ist Gihon verschieden bestimmt als Araxes (*Reland*), Oxus (*Michaelis* a. a. O., *Rosenm.* a. a. O. S. 184., *Hartmann* Aufkl. I. S. 259.) u. a., und כּוּשׁ wird ebenso gedeutet durch كاث die alte Hauptstadt Chovaresmiens; die Κοσσαῖοι im Osten von Medien; oder so weit ausgedehnt, dass es auch Nordasiaten in sich begreifen könne (*Hartm.*). Nach Kosmas ist Gihon der Ganges, und die Möglichkeit muss zugegeben werden, dass in גִּיחוֹן die semitisirten Elemente von Ganga enthalten sein können. — Unbezweifelt dagegen ist v. 14. der dritte Strom חִדֶּקֶל der Τίγρις der Griechen, ܕܩܠܬ, دجلة bei Aramäern und Arabern, Abweichungen der Form, die aus einer gemeinschaftlichen Quelle abzuleiten sind; vgl. *Wahl* Asien S. 710. *Gesen.* Thes. u. d. W. Schon die Classiker kennen die Bedeutung des Namens *Pfeil*, und stimmen darin überein, dass der Fluss von seiner Schnelligkeit so benannt sei, gleich dem Λύκος bei Theocrit, was Eusthatius zu Dion. Perieg. v. 984. als Analogie anführt, oder dem المجنون d. i. *furibundus*, wie die Araber den reissenden grossen Zâb benennen. Im Hebr. vgl. Dan. 10, 4. hat der Name דִּקְל noch einen Vorschlag, der unmöglich bedeutungslose Agglutination sein kann. Dürfte man ihn für persisch halten, so könnte man an خوش *süss* denken und sich auf Kazwinis (msc.) Angabe berufen: وماء دجلة من اعذب المياه. Doch erscheint dieser Vorschlag nirgend weiter, und man wird ihn für semitisch nehmen müssen, wo er nur חַד *scharf, rasch* (Joseph. Ant. I, 1, 3.) sein kann, analog dem arab. ضرب für den eben genannten Zâb. — Der Lauf des Tigris ist zu bekannt, als dass es weiterer

Erörterungen bedürfte, um die Schwierigkeit herauszustellen, welche hier der Zusatz הוּא הַהֹלֵךְ קִדְמַת אַשּׁוּר erregt. Die Notherklärungen: „*er fliesst gegen* oder *nach Assyrien*“, oder „*vor Assyrien*“ nämlich vom Standpuncte des im Westen vom Tigris schreibenden Verfassers, verstossen gegen die Sprache, welche nur die Erklärung: *auf der Vorder- d. i. Ostseite von Assur* zulässt, vgl. C. 4, 16. 1 Sam. 13, 5. Ez. 39, 11. Dies wäre aber eine hier befremdende geographische Ungenauigkeit, wie sie Rosenm. unbedenklich unserem Verfasser zuschreibt, wenn man אַשּׁוּר von *Assyria propria* versteht, dem Ἀτουρία, Ἀτυρία Strabo XVI. p. 246. Dio Cass. LXVIII, 28., welches noch in der arab. Periode unter dem Namen أقور als kleiner District am Tigris mit den Trümmern einer gleichnamigen Stadt vorkommt (vgl. *Schult.* Ind. geogr.; Abulfeda Mesop. S. 31., Dsihannuma S. 438.), sogar auf Mosul übertragen wurde. Daher hilft sich Saad. (Pers.) durch في شرقي الموصل vgl. Jes. 7, 20. 8, 4. Allein *Mesopotamia tota Assyriorum fuit* sagt Plin. VI, 30., und wie die Classiker Ἀσσυρία nach dem Bereich der assyr. Monarchie namentlich über das nördliche Mesopotamien ausdehnen, so wird auch von alttestamentlichen Schriftstellern אַשּׁוּר von den westlich vom Tigris gelegenen Provinzen des assyr. Reichs gebraucht, vgl. *Gesen.* zu Jes. 8, 5. Dieser Gebrauch würde bis in eine sehr späte Zeit sich erhalten haben, wenn جزيرة أقور für Mesopotamien, welches *v. Hammer* Gesch. des Osm. R. II. S. 649. aus Jakuts Moschtarek anführt, hinlänglich sicher gestellt wäre. [3]) Hier ist entschieden diese weitere Ausdehnung anzuerkennen, und instructiv für die Bekanntschaft unseres Verf. mit Assyrien ist Num. 24, 22., was ihm gleichfalls angehört. — Der bekannteste

---

3) In der von mir benutzten Abschrift des Hrn. Dr. *Möller* zu Gotha fand ich die Stelle so: جزيرة أقور ويقال ابور وهي التي بين دجلة والفرات, was mir indess dunkel ist.

unter allen jenen Strömen ist der vierte. Daher wird er nur kurz bezeichnet: הוּא פְרָת *das ist der Euphrat.* Um ihn drehen sich viele der hebr. Traditionen, und durch Davids Eroberungen musste er dem Volke hinlänglich bekannt werden. Der Name ist sicher semitisch und von فرت *süss sein,* vgl. Kam. S. 188. m. Kor. Sur. 77, 27. abzuleiten. Die Lieblichkeit der Euphratsgewässer (Jer. 2, 4., *Jacksons* Tageb. S. 39.) war im ganzen Alterthume berühmt *Reland* a. a. O. S. 47. 48., und wohl nicht zufällig gestaltete sich der Name mit vorgeschlagenem Vokal im Munde der Griechen zu *Εὐφράτης*. Die Ableitung von פרה, als befruchtender Strom, liegt wohl fern. — Von der sehr reichhaltigen Litteratur über die Lage des Paradieses nennen wir nur, mit Ausschluss der Commentatoren zur Genesis, *Reland* de situ Paradisi terrestris in den Dissertt. miscell. I.; *Huetius* de situ Paradisi terr.; *Steph. Morinus* de Parad. terr. vor Bocharts Geographia sacra; *Hasse* Entdeckungen Th. 1.; *Ph. Buttmann* Aelteste Erdkunde des Morgenländers, Berlin 1803. und im Mythologus Th. 1.; dazu *Hartmann* Aufklärungen Th. 1.; *Schulthess* das Paradies, das irdische und überirdische, historische, mythische und mystische, (Zürich 1816.) Leipz. 1821.; *Rosenmüller* bibl. Alterthk. I, 1. S. 172. ff.

V. 15. kehrt der Verf. nach dieser Abschweifung über die Lage des Gartens zu v. 8. zurück. Gott versetzt den Menschen nach Eden, um den Garten durch ihn bebauen (vgl. v. 5.) und bewachen zu lassen, wobei nicht zu urgiren ist, dass nach der Erzählung erst v. 19. die Thiere geschaffen werden, vor deren Angriffen er den Garten zu schützen hätte. גַּן־עֵדֶן hier als Fem. betrachtet, Ewald §. 366. So verlebt der Mensch seine Tage im Garten Gottes. Erst nach dem Sündenfalle wird er in die Welt hinausgestossen, der seinetwegen verfluchten Erde die Erzeugnisse abzuzwingen, die ihm der Garten ohne Mühe darreichte. Um auf dieses entscheidende Factum hinüberzuleiten, folgt

V. 16. 17. **Der Befehl Gottes, nicht vom Baume der Erkenntniss zu essen, bei Todesstrafe.** — וַיְצַו עַל־הָאָדָם *er bestellte über* d. i. legte dem Adam den Befehl auf C. 28, 6., wo der Acc. üblicher ist C. 3, 11. 26, 11. Ew. §. 508. „*Von allen Bäumen des Gartens*" אָכֹל תֹּאכֵל *kannst, darfst du essen* (Ew. §. 265. vgl. m. C. 3, 2.), *aber vom Baume der Erkenntniss des Guten und Bösen* לֹא תֹאכַל מִמֶּנּוּ *davon sollst du nicht essen.*" Ew. §. 573. — עֵץ הַדַּעַת טוֹב וָרָע wie v. 9. Den Artikel vor דַּעַת rechtfertigt die enge Verbindung mit עֵץ Ew. §. 352., und ein Fall wie Jer. 22, 16. ist gar nicht vergleichbar. „*Wissen das Gute und Böse*" C. 3, 5. Deut. 1, 39. s. v. a. שְׁמֹעַ הַטּוֹב וְהָרָע 2 Sam. 14, 17., יָדַע בֵּין־טוֹב לָרָע, הָבִין 1 Reg. 3, 9. 2 Sam. 19, 36., ist dem Sinne nach am deutlichsten Jes. 7, 16. erklärt durch „das Böse zu verwerfen und das Gute zu wählen wissen." Der Ausdruck bedeutet immer das Erhabensein über den rein natürlichen Zustand und bezeichnet die höhere Weisheit und Einsicht Gottes C. 3, 5. und seiner Engel 2 Sam. 14, 17. vgl. m. v. 20. „Gutes und Böses nicht unterscheiden können" ist daher der Zustand, den wir in den Vorbemerkungen weiter characterisirten, als den Zustand der Indifferenz und geistigen Unfreiheit, für welchen es kein Böses, keine Zurechnung, mithin keine Sünde giebt. Es ist der Zustand des Kindes, das, wie ein anderer biblischer Ausdruck sagt Jona 4, 11., noch nicht links und rechts unterscheiden kann, und der Greis Barsillai gebraucht 2 Sam. 19, 36. den Ausdruck sicher nicht, um seine physische Unempfänglichkeit für die Leckerbissen der königlichen Tafel zu bezeichnen, sondern überhaupt, um seinen wieder kindisch gewordenen Zustand anzudeuten. Die Frucht eines Baumes vermag im mythischen Gemälde dem Menschen diese höhere Einsicht, die ihn vom reinen Naturwesen unterscheidet, zu verleihen. Der Mensch aber soll nicht von diesem Baume geniessen, d. i. der höheren Einsicht theilhaftig werden. Wie dies Verbot zu nehmen sei, darüber ist oben S. 48. ausführlicher gehandelt. — „*denn so du davon issesst, wirst du des Todes ster-*

sterben" בְּיוֹם wie v. 4. — מוֹת תָּמוּת vgl. C. 26, 11. Ew. §. 584. Symmachus Erklärung θνητὸς ἔσῃ setzt eine angeschaffene Unsterblichkeit voraus und verstösst gegen die Anlage des Mythus, vgl. S. 49. — Die Erzählung ist allerdings nun dahin vorgeschritten, dass sie zum Hauptgegenstande, der Geschichte des Sündenfalls, übergehen könnte. Aber dazu ist das Weib nothwendig, und bevor dem Adam ein solches gegeben wird, muss er das Bedürfniss fühlen, ein ihm entsprechendes Wesen zu besitzen, Daher müssen v. 18 — 24. noch zwei besondere Züge eingeschoben werden.

V. 18 — 20. Gott erschafft aus irdischem Stoffe alle Arten von Thieren und führt sie dem Adam zu, um sie von ihm benennen zu lassen. Adam benennt ein jedes von ihnen, doch findet er keins, das ihm entspräche. Den Zweck kündigt v. 18. an: *„es ist nicht wohl, dass der Mensch allein sei, ich will ihm eine Gehilfin machen, die ihm entspricht."* אֶעֱשֶׂה Aq., Sept. ποιήσωμεν, Vulg. *faciamus*, vgl. C. 1, 26. — Bei dem nur hier und v. 20. vorkommenden כְּנֶגְדּוֹ kann an das äthiop. ፍጋር: *Stamm, Geschlecht* um so weniger gedacht werden, da diesem im Hebr. נֶכֶד entspricht. Geschmacklos wollen Rosenm., Eichh. u. a. נֶגֶד als decenten Ausdruck für *pudenda* nehmen und ein *auxilium* verstehen, *quod ad matrimonii usum iustam cum viro habeat proportionem.* Das Richtige haben schon die alten Uebersetzer ὡς κατέναντι αὐτοῦ Aq., ἄντικρυς αὐτοῦ Sym., κατ' αὐτὸν Sept., was sie v. 20. durch ὅμοιος αὐτῷ dem Sinne nach treffend geben. — עֵזֶר *Hilfe* (סָמֵךְ *Stütze* Onk.) in concreter Bedeutung, Ps. 70, 6. ܡܥܕܪܢܐ Syr. — So formt Gott v. 19. aus Erde vgl. zu C. 1, 24. alle Thiere. Der Fortschritt ist deutlich, und dass וַיִּצֶר nicht Plusquamp. sei vgl. C. 2, 2. kann nur noch Viele verkennen. — Andeutend nennt der Erzähler hier nur *„die Thiere des Feldes"* vgl. C. 1, 24. und *„die Vögel des Himmels"* um alle Thiergattungen zu bezeichnen. Genauer v. 20. Wasserthiere würden ohnehin hier an

unrechter Stelle gewesen sein. — „*Zu sehen, wie er sie nennen würde*“ Ew. §. 265. — נֶפֶשׁ חַיָּה ist Apposition zu לוֹ, vgl. z. C. 1, 20. — V. 20. leitet über. Adam benennt alle Thiere, aber לְאָדָם = לְנַפְשׁוֹ fand er keine Lebensgefährtin; kein Wesen, das dem Menschen entspräche. Die Sehnsucht, eine Genossin zu besitzen, ist nun erwacht. Adam soll eine solche erhalten.

V. 21—24. Erschaffung des Weibes. Gott lässt einen tiefen Schlaf auf den Adam fallen, entnimt ihm eine Rippe, verschliesst die Stelle mit Fleisch und baut nun das Weib daraus. Dieses führt er dem Adam zu, der darin die vermisste Genossin erkennt, und sie, wie er alle Wesen benannte, Männin nennt, weil sie vom Manne genommen ist, s. S. 43.

V. 21. תַּרְדֵּמָה ist schon vortrefflich von den gr. Interpreten durch καταφορά Aq., κάρος Sym. (vgl. נִרְדָּם im Chald. der *Scheintodte*) erklärt. Falsch ἔκστασις (*lange Ohnmacht*) der Sept., besser Saadias سبات, was auch von der Schlafsucht gebraucht wird. Von שֵׁנָה unterscheidet es sich als der *tiefe Schlaf* vgl. נִרְדָּם Jud. 4, 21. In ihm offenbart sich Gott dem Menschen. Nach *Hitzig* zu Jes. 29, 10. stammt das Wort von ردم *verstopfen*. Richtiger nimt man wohl den Stamm als onomatopoet. Nachbildung schnarchender, knurrender Laute, vgl. رَدَمَ, رَذَمَ mit נָחַר. Die Dialecte haben das Wort gar nicht. — תַּחְתֶּנָּה d. i. *an ihrer Stelle*, st. תַּחְתֶּיהָ, was der Cod. Sam. im Texte hat, Ew. §. 466. — V. 23. „*das ist endlich einmal Bein von meinem Bein und Fleisch von meinem Fleisch*“ spricht Adam freudig überrascht, als er die langersehnte Gefährtin vor sich sieht. הַפַּעַם *endlich einmal* C. 29, 34. Syr. ܗܫܐ ܗܟܢܐ. — יִקָּרֵא אִשָּׁה scheinbare Enallage gen. Ew. §. 572. — „*weil sie vom Manne* (אִישׁ) *genommen ist.*“ Das etymol. Wortspiel geht den Dialecten fast ganz verloren. Symm. bildet es nach: αὕτη κληθήσεται ἀνδρίς, ὅτι ἐκ τοῦ ἀνδρὸς αὐτῆς (nach einer schlechten, aber alten, Lesart

אִשָּׁה, wie bei den Sept., Cod. Sam., Onkel.) ἐλήφθη αὐτή; Hieronym. setzt das unpassende virago, um dem Texte nahe zu kommen. Ein theilweise eingewurzelter Irrthum über den etym. Zusammenhang von אִישׁ und אִשָּׁה macht eine Erklärung desselben nöthig. Sowohl die im Gebrauch synonyme Form אֱנוֹשׁ, als auch die Pluralbildungen אֲנָשִׁים, נָשִׁים, documentiren die Grundform אֱנַשׁ, aus welcher sich regelrecht das Femininum אִשָּׁה (אִנְשָׁה) ableitet und als Masc. אֵשׁ, wie חֵן, ableiten sollte. Ew. §. 318. Letzteres ist durch Vokalverstärkung zu אִישׁ gedehnt, um es nicht mit dem gleich häufigen, aus אֶשֶׁשׁ contrahirten, אֵשׁ (*Feuer*) zusammenfallen zu lassen. Es ist klar, dass hier derselbe Zusammenhang herrscht, der in anderen Sprachen erscheint, als S. nara und nârì, vir mit dem obsoleten vira u. a. v. Bohlen läugnet die unverkennbare etymol. Harmonie und stellt אִישׁ mit Gesen. Lehrg. S. 187. dem S. îça *Mann, Herrscher* gegenüber, als uralte Berührung des Semitischen mit oberasiatischen Sprachen. So oft auch diese Combination aufgestellt und nachgesprochen ist, so hat doch niemand die Bedeutung *Mann* nachgewiesen. Sie ist ersonnen und stillschweigend angenommen, um für einen Lieblingsgedanken doch einen inneren Haltpunct zu gewinnen. Im S. heisst îça *der Herr, der Meister*, abstammend von R. îç *dominari*, die mit dem semitischen אנש augenfällig weder Form noch Bedeutung gemein hat. בַּעַל, oder S. pati (πόσις) *dominus, coniux, maritus* wird man hoffentlich nicht als Analogie gebrauchen wollen. — לֻקְחָה Ew. §. 127. — V. 24. erhebt sich die Erzählung zur Reflexion. Mann und Weib sollen einen Leib (בָּשָׂר אֶחָד) ausmachen, nach einer ewigen Nothwendigkeit, die den Mann selbst von Vater und Mutter losreisst, vgl. Matth. 19, 5.

V. 25. schildert, zur folgenden Erzählung hinüberleitend, den kindlich unbefangenen Zustand des ersten Paars. Unbekleidet leben beide ohne das Schamgefühl zu kennen, s. o. S. 45. Nichts übrigens ist der tieferen Bedeutung der alten, vortrefflichen und wahren Dichtung

so zuwider, als mit v. Bohlen unter dem Guten und Bösen überall nur das Schickliche und Unschickliche verstehen zu wollen. — עֲרוּמִּים s. v. a. עֵירֻמִּים C. 3, 7. von עָרֹם Hiob 1, 21. s. v. a. עֵירֹם C. 3, 10. 11. Gewählt ist die Form sicher wegen des C. 3, 1. folgenden עָרוּם *schlau*, mit dem es etymologisch nichts gemein hat, in sofern ersteres עֵירֹם auf עור = עָרָה vgl. Ez. 16, 7. zurückgeht, und עָרֹם erst eine Abschwächung jener Form ist; עָרוּם dagegen von עָרַם *aufhäufen* abstammt, also eigentlich *stark, compact* bedeutet und auf den Geist übertragen (vgl. πυκνός) *klug* Prov. 12, 16. vgl. m. 15, 5., *listig, schlau* Hiob 5, 12. vgl. m. 1 Sam. 23, 22. heisst, wie חָכָם Hiob 5, 13.; hier von der boshaften List (πανοῦργος Aq.), wie عرم *boshaft sein* bedeutet und das syr. ܥܪܝܡܐ sowohl *intelligens* als *malignus* in sich begreift, vgl. مُجَرَّب der *erfahrene* Mann und جَرِب, wie unser gerieben, *fraudulentus*. Ew. §. 341., krit. Gr. S. 407. מַעֲרֻמִּים 2 Chr. 28, 15. ist erst spätere Bildung von ersterem. Von עָרֹם kann עֵירֹם nicht abgeleitet werden, und die für den St. angegebene Bedeutung *entblössen*, oder *glatt, unbehaart sein* (v. B.) ist unbegründet.

Cap. 3, 1 — 6. Die Schlange wendet sich zu dem Weibe, dem schwächern und verführbarern, um sie zu verleiten, gegen Gottes Verbot vom Baume der Erkenntniss zu essen.

V. 1. „*Und die Schlange war listiger denn alle Thiere des Feldes.*" נָחָשׁ, welches nichts mit dem sanscr. nâga gemein hat, — man lasse sich nicht durch den von v. B. klüglich gewählten Nominativ nâgas täuschen! — die *Schlange* heisst hier das listigste Thier vgl. Matth. 10, 16. wie sich im Aethiopischen ኪይስ፡ von كاس ableitet eigentlich *astutus*. So ist bei Sanchuniathon in Euseb. Pr. ev. I, 10. die Schlange πνευματικώτατον τὸ ζῶον πάντων τῶν ἑρπετῶν und im ganzen Alterthume Symbol der List, Bosheit und Verführung. *Bochart* Hieroz. T. I. S. 27. ff

Less Vermischte theol. Schriften Th. 1. S. 190. ff. — Die Schlange redet, wie Bileams Eselin Num. 22, 28. Abgeleitet ist daraus die Vorstellung, dass im Paradiese alle Geschöpfe eine Sprache geredet hätten, Jos. Ant. I, 1, 4., die dem A. T. aber fremd ist. — „*Hat Gott* **wirklich** *gesagt: ihr sollt von keinem Baume des Gartens essen?*" spricht die Schlange zu dem Weibe, was allerdings eine, zum Zweck der Darstellung nicht nöthige, vorausgegangene Unterredung des Weibes mit der Schlange voraussetzt. אַף כִּי *wirklich* 1 Sam. 21, 6., hier in erstaunter Frage, wie es richtig schon die meisten der alten Uebersetzer auffassen. Ew. §. 622. — Das im Munde der Schlange entstellte Verbot Gottes berichtigt das Weib v. 2. und 3. nach C. 2, 17. 18. Characteristisch ist, dass sie den Befehl, bei dem sie, als er gegeben wurde, noch nicht gegenwärtig war, geschärfter wiedergiebt, als er aus Gottes Munde kam: „*ihr sollt ihn nicht* **berühren**, *damit ihr nicht sterbet.*" — Das Verführungswerk bewirkt die Schlange v. 4. u. 5. dadurch, dass sie Gott als neidisch auf seine Vorzüge darstellt, und dem Weibe die Möglichkeit zeigt, wie sie durch den Genuss vom verbotenen Baume der höheren, gottähnlichen Einsicht theilhaftig werden könne. לֹא־מוֹת תְּמֻתוּן d. i. „*ihr werdet nicht sterben*", seltene, durch C. 2, 17. veranlasste, Wortstellung st. מוֹת לֹא ת׳, nur noch in der Poesie Ps. 49, 8. Ew. §. 584. — „*Da werden aufgethan euere Augen.*" פָּקַח, urverwandt mit פָּקַע, בָּקַע, ist das solenne Wort vom Oeffnen der Augen; dem Blinden das Gesicht wiedergeben Jes. 35, 5., oder übertragen: den Menschen über seine menschliche Kurzsichtigkeit erheben C. 21, 19. s. v. a. גִּלָּה עֵינַיִם Num. 22, 31. Daher das Blenden der Augen Jes. 6, 10. Bild der Verstocktheit, vgl. فقه *sapiens, intelligens fuit*, erweicht aus فقح. Hier ist es der Fortschritt aus dem Zustande der Indifferenz und Beschränktheit zur höheren Einsicht, wie es die folgenden Worte selbst angeben: „*und ihr werdet wie Gott, wissend das Gute und Böse*" vgl. C. 2, 17., und Gott selbst v. 22. die Gottähnlichkeit des Menschen anerkennt.

Grundfalsch ist v. Bohlens Erklärung: „und ihr werdet wie die Götter, welche Gutes und Böses erkennen“ d. i. Einsicht und Gefühl für das Anständige haben. — Zu bemerken ist, dass in dem ganzen Gespräche des Weibes mit der Schlange nur אֱלֹהִים gegen v. 1. u. 8. ff. vorkommt, um den heiligen Namen Gottes nicht zu profaniren.

V. 6. Die Stimme der Verführung findet Eingang beim Weibe. Verlockt durch die Reize der Frucht, mit dem Vertraun, dass sie nicht tödlich sei, nimt sie von dem Baume, und ihr Beispiel verleitet auch den Mann, gleichfalls von der verbotenen Frucht zu geniessen. — וְנֶחְמָד הָעֵץ לְהַשְׂכִּיל ist äusserlich durch die Copula dem תַאֲוָה־הוּא לָעֵינַיִם d. i. „*eine Lust für die Augen*“ angereiht und mit diesem durch כִּי von dem eben so eingeleiteten טוֹב הָעֵץ לְמַאֲכָל unterschieden. Es wird daher durch die unmittelbar vorhergehenden Worte näher bestimmt: „*dass der Baum lieblich anzuschauen*“ vgl. Ps. 41, 2.; 1 Sam. 25, 3. m. C. 12, 11., ungefähr s. v. a. נֶחְמָד לְמַרְאֶה C. 2, 9. So Syr., Onk., Vulg. Nach anderen: „*begehrungswürdig, weil er klug mache*“, Sept., Saad. Dass der Baum der Erkenntniss ein Apfelbaum gewesen sei, verdanken wir den Lateinern. Die Griechen verstehen den Feigenbaum (vgl. v. 7.); die Rabbinen den Weinstock.

V. 7—13. Wie mit einem Schlage, so stellt es der Mythus dar, ist der Mensch aus seiner kindlichen Unbefangenheit herausgetreten, und empfindet nun als die ersten Folgen der neu erworbenen höheren Erkenntniss Scham und Furcht. Seine Blösse sucht er zu decken und vor Gott sich zu verbergen, bis Gott ihn aus seinem Versteck hervorruft, und Adam mit seinem Weibe die Schuld bekennt.

V. 7. „*Und sie näheten Feigenblätter zusammen und machten sich Schürzen*“, als das erste, kunstloseste Mittel, die Blösse zu decken, עֲלֵה תְאֵנָה collect. (wie עֵץ הַגָּן v. 8.) *Blätter vom Feigenbaume*, dem grossblättrigen Paradiesfeigenbaume, dessen Blätter noch jetzt dazu dienen, wozu sie die Urältern verwandten. *Celsius* Hierobot. Th.

II. S. 368. bes. 398. ff. תָּפַר ist nicht *aptare* (der Syr. gebraucht ܚܒܟ wohl nur, um den Urältern nicht die Fertigkeit des Nähens beizulegen), sondern *zusammennähen*, wie schon die alten Uebersetzer richtig sahen, und aus der Etymologie hervorgeht. Es geht auf רף zurück, zunächst verwandt mit dem Aram. תְּרַף *rupfen* vgl. צרף, טרף, woran sich *verleumden* anschliesst, und *heilen*, wie im stammverwandten רְפָא. Von der rupfenden Bewegung ist das Nähen benannt. Dass übrigens תָּפַר ein sehr spätes Wort sei, wie v. Bohlen glaubt, ist aus Hiob 16, 15. Ez. 13, 18. Koh. 3, 7., wo es ausser unserer Stelle allein noch vorkommt, um so weniger zu erweisen, da der Hebräer für *zusammennähen* kein anderes Wort hat. — Ganz im Geiste der mythischen Dichtung bewegt sich hier Gott unter den Menschen und verkehrt mit ihnen, wie der Patriarch mit seiner Familie. Daher geht er v. 8. im Garten umher, um sich in der Abendkühle zu ergehen; muss den Adam, der sich aus Furcht vor seinem Angesichte verbirgt, v. 9. rufen und v. 11. nach der Ursache forschen, die des Menschen Veränderung hervorgebracht hat; übt das Richteramt v. 14. ff. und verfertigt endlich v. 21. selbst Kleidungsstücke aus Fellen für die Menschen, bevor er sie aus dem Paradiese verweist. Dieser Ton ist vom Erzähler auch noch C. 4. gehalten, weil er der Volksdichtung angehört, und man zerstört nothwendig das ganze Gemälde, wenn man durch Umdeutung diese vermeinten Anstössigkeiten hinwegschaffen will. קוֹל יְהוָֹה v. 8. ist daher weder der Donner Ps. 29., noch קוֹל דְּמָמָה דַקָּה, wodurch Gott 1 Reg. 19, 12. seine Gegenwart kund giebt, sondern der Fusstritt 1 Reg. 14, 6., welchen die Menschen vernehmen, als Gott im Garten lustwandelt (הִתְהַלֵּךְ) mit eintretender Kühlung. לְרוּחַ הַיּוֹם *gegen* das Wehen des Tags, der Sache nach s. v. a. לְעֵת עֶרֶב *gegen* Abend C. 8, 11., τὸ δειλινόν Sept., denn kurz vor Sonnenuntergange erhebt sich in den Morgenländern ein erfrischender Wind, um die erhitzte Luft (vgl. חֹם הַיּוֹם C.

18, 1.) abzukühlen. Daher Cant. 2, 17: יָפוּחַ הַיּוֹם „der Tag wehet“ d. i. kühlt sich, näher bestimmt durch die Zeit, wo „die Schatten fliehen“, vgl. im Arab. رواح *Abend.* Theod. giebt unter den alten Interpreten den Sinn am vollständigsten: *ἐν τῷ πνεύματι πρὸς κατάψυξιν τῆς ἡμέρας.* — V. 9. אַיֶּכָּה „*wo bist du?*“ Ew. §. 134.

V. 14—19. Gott belegt als gerechter Richter das Uebertreten des Verbots mit bleibenden Strafen, s. S. 49. Zunächst trifft der Fluch v. 14. 15. die Schlange. Auf ihrem Bauche soll sie gehen, Staub fressen, und in ewiger Feindschaft mit dem Menschengeschlechte leben.

„*Verflucht sollst du sein vor allem Vieh und vor allen Thieren des Feldes.*“ Die gegen den Sinn verstossende Erklärung: „mehr verflucht, als u. s. w.“, welche einen Fluch über alle Thiere voraussetzen würde, so wie die ungrammatische: „verflucht *von* allen Thieren“ bleiben ausgeschlossen. מִן ist zu deuten nach בָּרוּךְ מִבָּנִים Deut. 33, 24., vgl. Ex. 19, 5., herausgenommen aus allem Vieh, welches der Fluch nicht trifft, wie Jud. 5, 24. תְּבֹרַךְ מִנָּשִׁים יָעֵל, wo gleichfalls nur Jaël gesegnet sein soll, vgl. C. 4, 11. *Hitzig* zu Jesaja S. 566. Mit Recht sind daher speciell בְּהֵמָה und חַיַּת הַשָּׂדֶה angegeben. — „*Auf deinem Bauche sollst du gehen*“, wie Ovid Metam. IV, 579. vom Cadmus sagt *in pectusque cadit pronus*, und im Sansc. die Schlange uraga, d. i. *auf der Brust gehend*, heisst. — „*und Staub sollst du fressen alle Tage deines Lebens*“ nach einem weitverbreiteten Glauben des Alterthums Mich. 7, 17. *Bochart* Hieroz. I. cap. 4. Bei den Indiern nähren sich die Schlangen vom Winde, wie *v. Bohlen* aus Bartrihari Sent. 3, 98. nachweist. Im messianischen Zeitalter soll Jes. 65, 25. die Schlange aufhören, ein reissendes Thier zu sein. Sie soll wieder vom Staube leben, vgl. zu C. 1, 28. Hierin ist die alte Vorstellung etwas anders gefasst. „Asche verzehren“ Ps. 102, 10. „Staub lecken“ Ps. 72, 9. Thren. 3, 29. erleiden keine Anwendung auf u. St. — V. 15. Mit ewiger Feindschaft sollen sich die Schlange und des

Weibes Nachkommen verfolgen. — הוּא יְשׁוּפְךָ רֹאשׁ וְאַתָּה תְּשׁוּפֶנּוּ עָקֵב. „*Er*“ muss זַרְעָהּ sein = יְלוּד אִשָּׁה Hiob 14, 1. 15, 14. Die Accusative רֹאשׁ und עָקֵב bestimmen den Theil, welchen die Handlung trifft, eine Construction wie Ps. 22, 17. nach der recipirten Lesart vgl. Ew. §. 512., und שׁוּף muss in diesem Zusammenhange den Sinn des *Verletzens* haben. Im Chald. ist שׁוּף *conterere*, dessen Wurzelbestandtheile wieder erscheinen in שָׁפַף *contundere*, verwandt mit שָׁסַס. In demselben Sinne gebrauchen die Rabbinen den daraus (vgl. Ew. §. 220.) abgeleiteten Stamm שָׁאַף wie bereits die Sept., obwohl falsch, das Hebr. שָׁאַף Ps. 56, 2. 3. 57, 4. durch *καταπατεῖν* erklärten. Die Bedeutung *zermalmen, zertreten, zerschlagen,* die auch Hiob 9, 17. deutlich ist und durch alte Traditionen bei Uebersetzern und Hieronymus zu u. St. empfohlen wird, ist vollkommen sicher. Ueber Ps. 139, 11. s. *Ewald* z. St. Daher: „*er wird dir den Kopf zerschlagen* (od. zertreten) *und du wirst ihm die Ferse zerschlagen*“, so, dass im zweiten Hemistich der Ausdruck uneigentlich vom Schlangenbiss gesagt ist, von dem der Hebräer vermuthlich nicht allein נָשַׁךְ C. 49, 17. gebrauchte, sondern ihn auch ein *Hauen* nannte, wie Luther noch vom Scorpion. Schon die alten Uebersetzer wechseln im Ausdrucke, wie der Syr. ܢܕܘܫ *conculcabit* und ܠܡܚܬܐ *feries*, Saad. يشدخ *franget* und تلدغ *mordebis*, ebenso die pers. Uebersetzung und Vulg. *conteret* und *insidiaberis.* In beiden Gliedern gebraucht der Sam. dagegen קִין wohl = קָפַל *perfodit* (vgl. קִפּוֹל *perforatio*); die Sept. *τηρεῖν belauern,* wie Onk. im 2. Hemist. נטר. *I. D. Michaelis* Suppl. N. 2437. vergleicht zu letzterer Deutung gegen das Lautverschiebungsgesetz das Arab. شاف *vidit*, um dem Hebr. שׁוּף die Bedeutung *observare, insidiari* beizulegen, was um so weniger zulässig sein dürfte, da der mittelvokalige Stamm شاف secundär zu sein scheint, aus شرف abgeleitet, wie التجوبي aus التجربي (widersinnig nimt man hier ge-

wöhnlich einen uralten Schreibfehler an), vgl. *Gesen.* Thes. S. 393., und mit שׁוּף gar nichts gemein hat. *Gablers,* von *Hengstenberg* angenommene, Erklärung (Urgesch. Th. 2, 1. S. 192.) *treffen* stützt sich gleichfalls auf dieses شاف und lässt sich dazu gar nicht regelrecht ableiten. *Umbreits* (zu Hiob 9, 17.) Combination mit שָׁאַף *anschnauben, schnappen,* daher *trachten nach etwas* ist nicht so leicht, wie sie scheinen könnte, denn in שאף ist gerade א wurzelhaft, verwandt mit אנף, was darzuthun hier zuweit führen würde. — *Kopf* und *Ferse* werden malerisch genannt als die Theile, welche im gegenseitigen Kampfe des Menschen mit der Schlange zunächst der Verwundung ausgesetzt sind. Die dogmatische Auslegung findet darin ein *majus* und *minus*, unheilbare und heilbare Wunden, und in sofern unter der Schlange der Satan verstanden wird, in der ganzen Stelle das Protevangelium vom endlichen Siege über die Werke der Sünde und des Verführers. Schon Jonathans Targum und das Hierosol. verstehen die Stelle von der Zeit des Messias, in der das jüdische Volk (d. i. der Weibessame) den Sammaël überwältigen soll, vgl. Rom. 16, 20., und die christl. Kirche folgt dieser Auffassung, indem der Weibessame theils bestimmt auf die Person Christi bezogen wird, theils allgemeiner gefasst auf die Menschheit, die durch die Erlösung des Sieges über das Reich der Finsterniss gewiss sein soll. Aus dieser dogmatischen Auffassung floss in der Vulg. die Lesart *ipsa conteret caput tuum,* welche die römisch-katholische Kirche als Hinweisung auf Maria gegen die richtigere Variante *ipse* vertheidigt. Vgl. *Storr* de protevangelio in Opuscc. T. II., *Hengstenberg* Christologie des A. T. Th. 1. S. 26 — 46.

V. 16. Schmerzen der Geburt und das nie ruhende Streben sich diesen Beschwerden stets von neuem zu unterziehen, Unselbstständigkeit und Abhängigkeit vom Manne sollen des Weibes Loos sein, das sie durch ihren Ungehorsam verwirkt hat. — הַרְבָּה Ew. §. 356. — עִצְּבוֹנֵךְ הֵרֹנֵךְ (falsch τὰς λύπας σου καὶ τὸν στεναγμόν σου Sept.)

ist näher bestimmt durch: „*mit Schmerzen sollst du Kinder gebären*". עִצָּבוֹן sauere Mühe und Arbeit v. 17. = עֶצֶב Prov. 10, 22. ist, wie עֶצֶב, auf die Mühen und Wehen der Gebärerin bezogen, vgl. יְגִיעַ Hiob 39, 16. Daher: „*viel will ich machen deine Mühen und deine Schwangerschaft*" d. i. die Mühen, die mit der Schwangerschaft, und zwar der wiederholten, verbunden sind. Zu beachten ist, dass הַרְבָּה אַרְבֶּה gleichmässig עִצְּבוֹנֵךְ wie הֵרֹנֵךְ bestimmt, der Ausdruck also mehr besagt, als עִצְּבוֹן הֵרֹנֵךְ. Die Grammatiker nennen diese Verbindung Hendiadyoin (*Gesenius* Lehrg. S. 854.), vermöge dessen zwei Begriffe durch die Copula coordinirt mit einander verbunden werden, welche im Verhältniss der Substanz zum Accidenz aufzufassen sein sollen. Streng genommen ist dies nie der Fall, sondern nur da ist die Beiordnung grammatisch möglich, wo sie logisch existirt, vgl. Jer. 29, 11. Falsch daher ist dieses Hendiad. C. 1, 14. angenommen. Denn die Gestirne können wohl zu Zeichen dienen, aber nicht zu Zeiten u. s. w. Hier wäre der St. constr. nothwendig, wäre der Sinn: zu Zeichen der Zeiten. Im Syr. ist so Luc. 8, 25. gesagt: ܠܪ̈ܘܚܐ ܦܩܕ ܘܠܡܚܫ̈ܘܠܐ ܘܠܓܠ̈ܠܐ [4] (*fluctibus et undis*), wo es v. 24. untergeordnet ܡܚܫ̈ܘܠܐ ܕܓܠ̈ܠܐ heisst. — Das Weib soll mit Schmerzen gebären. Darin findet v. Bohlen einen Beweis für die Abstammung der Sage aus dem Norden, weil dieser Fluch nur auf den Bewohnern des Nordens ruhe, während im Süden „besonders in Palaestina das Weib ohne Schmerzen gebiert, wo es sich eben befindet (*Klöden* Landesk. von Paläst. S. 58. vgl. Ex. 1, 19.)"; und doch stirbt C. 35, 16. f. Rahel an den Folgen einer s c h w e r e n Geburt vgl. 1 Sam. 4, 20., wie es bei den Propheten sehr gewöhnlich ist, Krämpfe, Angst und Schmerzen den Wehen der Gebärerin zu vergleichen. Jes. 13, 8. 21, 3. u. a. Die Stelle Ex. 1, 19. be-

---

4) In den Ausgg. fehlerhaft ܘܠܓܠ̈ܐ.

weist nichts, da sie nur eine Ausrede der Hebammen gegen Pharo enthält, vgl. v. 17. — בָּנִים C. 21, 7. Ex. 21, 5. Jes. 13, 18. — „*und nach deinem Manne soll dein Verlangen sein*". תְּשׁוּקָה ein seltenes, aber nicht spätes Wort, das nur noch C. 4, 7. und Cant. 7, 11. vorkommt und das gierige Streben nach etwas, das liebende Verlangen des Geliebten nach der Geliebten, hier das nimmer ruhende Verlangen des Weibes nach der Umarmung des Mannes (vgl. Prov. 30, 16.) bedeutet. Richtig Sym. ἡ ὁρμή σου, vgl. تاق mit الي d. P. *desideravit* und شاق. Demgemäss ist der Sinn: aller Mühen und Beschwerden der Geburt ungeachtet, soll das Weib nie ermüden, sich nach neuen Umarmungen des Mannes zu sehnen, und sich den Mühseligkeiten von neuem zu unterziehen. Es ergänzt also dieser Gedanke das אַרְבֶּה הֵרֹנֵךְ, wie das vorausgehende בְּעֶצֶב תֵּלְדִי בָנִים das עִצְּבוֹנֵךְ. Andere folgen der Vulg.: *et sub viri potestate eris*, welche Auffassung auch die Rabb. (vgl. Saad.) kennen. Die Sept. ἡ ἀποστροφή σου, wohl nach veränderter Lesart vgl. 1 Sam. 7, 17. — „*Und er soll über dich herrschen*" vgl. Ps. 19, 14. Die Unmündigkeit und Unselbstständigkeit, mit welcher im orientalischen Leben namentlich das Weib dem Manne gegenüber steht, ist hier hervorgehoben. Auch das N. T. sichert dem Manne die Oberherrschaft 1 Timoth. 2, 12. ff. 1 Cor. 11, 3. vgl. m. 14, 34. Eph. 5, 22. Daher auch im Sprachgebrauche בְּעֻלַת אִישׁ C. 20, 3., בְּעֻלַת בַּעַל Deut. 22, 22. die Verheirathete, und בַּעַל אִשָּׁה Ex. 21, 3. der Gemahl, wie πόσις, Sansc. pati, selbst unser Bräutigam von demselben Verhältnisse der Geschlechter zu einander ausgehen. Falsch: *et te comprimet* (Schum.).

V. 17—19. Der Mann wird verdammt zu einem mühevollen Leben. Auf der Erde lastet seinetwegen der Fluch, nicht mehr freiwillig den Menschen ihre Erzeugnisse zu schenken. Unter Dornen und Disteln soll er ihr seinen Bedarf abnöthigen, und im Schweisse seines Angesichts sein Brot essen, bis er zur Erde zurückkehrt, von der er genommen ist.

„*Verflucht sei das Land um deinetwillen*". Das Ungemach, welches das Unkraut dem Landmanne verursacht, ist ein Fluch Gottes, der auf dem Erdboden ruhet, nach dem Grundgedanken unseres Mythus veranlasst durch die Schuld des Menschen. Das Land soll nicht, wie zuvor, freiwillig ihren Ertrag geben, wie es in der sehr ähnlichen Stelle C. 4, 12. näher bestimmt ist. Ebenso, wie hier, verzehrt Jes. 24, 3. ff. ein Fluch die Erde, weil ihre Bewohner den ewigen Bund Gottes brachen, vgl. ebend. v. 19. 20. Es ist also kein innerer Grund gegen die Lesart בַּעֲבוּרֶךָ, welche die Auctorität des Cod. Sam., Aquilas (*ἕνεκά σου*), Onk., Syr., Saad. für sich hat. Auch Theodotions *ἐν τῇ παραβάσει σου* führt auf עבר. Die Sept. dagegen, Symm. und Vulg. drücken בעבודך aus, eine Variante, die vielleicht erst aus der Parallelstelle C. 4, 12. entstanden ist. — „*Du sollst sie verzehren*" nämlich הָאֲדָמָה, wie Jes. 1, 7. vgl. Lev. 26, 16. für den Ertrag des Ackerlandes. — „*Dornen und Disteln*" soll v. 18. das Land aufsprossen lassen, wucherndes Unkraut aller Art, die steten Feinde, welche der Landbebauer zu bekämpfen hat. קוֹץ וְדַרְדַּר, wie bei Hos. 10, 8. als Reminiscenz, dem Sinne nach s. v. a. שָׁמִיר וָשַׁיִת, die Jes. 5, 6. 7, 23—25. das verwilderte Land erfüllen, Prov. 24, 31. קִמְּשֹׂנִים und חֲרֻלִּים vgl. Jes. 34, 13. דַּרְדַּר, nach der Etymologie das wuchernde Unkraut, unarabisch von Saad. beibehalten, ist am richtigsten mit den Sept. *τρίβολος*, welches der Syr. Hebr. 6, 8. ܕܪܕܪܐ übersetzt (vgl. Matth. 7, 16., wo er ܡܣܘܟܐ für *τρίβολοι* gebraucht), nach Bar-Ali bei *L. de Dieu* Animadv. S. 11., *Gesenius* Thes. u. d. W. *rubus* oder *tribulus*. Letzteres ist hier als Feind der Ländereien genannt, wie bei Virg. Georg. I, 154. vgl. *Cels.* Hierob. II. S. 128. ff. — עֵשֶׂב הַשָּׂדֶה s. C. 1, 13. — V. 19. „*Im Schweisse deines Angesichts sollst du Brot* (*ἄρτον σου* Sept.) *essen, bis du zurückkehrst zur Erde*" d. i. mit sauerer Mühe und Arbeit (= עִצָּבוֹן v. 17.) soll der Mensch bis zu seinem Tode seinen Unterhalt sich erwerben. Darum ist

das Menschenleben ein Frohndienst hienieden Hiob 7, 1., und noch der spätere Sittenprediger Sir. 7, 16. findet Veranlassung zu der Mahnung, nicht lass zu werden bei den Beschwerden des Landbaus, weil Gott es so angeordnet hat. זֵעָה hält v. B. für ein entschieden spätes Wort. Ist etwa יֶזַע bei Ez. 44, 18. das ältere? Ein anderes Wort für Schweiss ist nicht vorhanden, und beide Formen aus einem Stamme sind ἅπαξ λεγόμενα. — אָכַל לֶחֶם vgl. Am. 7, 12. — „*denn Staub bist du*" vgl. Ps. 103, 14. u. o. S. 42.

V. 20. 21. Adam benennt sein Weib Eva, und Gott kleidet beide in Felle — חַוָּה wird erklärt: *Mutter alles Lebendigen*, also aufgefasst als: Lebenspenderin (ζωογόνος Sym. vgl. አመሕየው: im Aethiopischen), wie von חָיָה abgeleitet, eigentlich = חַיָּה (ζωή Sept.) vgl. הֱוֵה C. 27, 29. alterthümlich st. הֱיֵה. Jetzt erst, als durch Gott das erste Paar zur Fortpflanzung bestimmt ist, hat diese Benennung Sinn. Das Weib, oben nach ihrer Abstammung vom Manne C. 2, 23. אִשָּׁה genannt, gewinnt nun eine neue Bedeutung für den Mann, der in ihr die Mutter des kommenden Geschlechts erkennt, in dem der sterbliche Mensch fortlebt. Ein bezeichnenderer Name „Lebenspenderin" tritt daher zu jener allgemeinen Benennung als Eigenname und erst hier konnte ihn der Erzähler beibringen. Einem möglichen Missverständnisse vorzubeugen, schränken alte Uebersetzer das allgemeinere אֵם כָּל־חָי ein auf אִמָּא דְכָל־בְּנֵי־אֱנָשָׁא Onk. und ام كل حي ناطق (d. i. Mutter aller verständigen Wesen) Saad., dem die pers. Uebers. folgt. Dass übrigens חַוָּה zur Zeit des Referenten bereits ein sehr gangbarer Name gewesen sei, an den, wie v. B. vermuthet, die Fiction sich angelehnt habe, ist sehr unsicher. Wenigstens ist keine Spur von einem weiteren Gebrauche dieses Namens vorhanden. — Bevor Gott aber den Adam mit seinem Weibe aus dem Paradiese verjagt, kleidet er sie v. 21. in Röcke von Fellen. כָּתְנוֹת von כֻּתֹּנֶת Ew. §. 331. Dass es eigentlich das Unterkleid aus Linnen oder Baumwolle ist (vgl. *v. B.* in Abhandl. d. deut.

Gesellsch. Königsb. 1830. I. S. 74.), ist hier aufgegeben. Es erscheint nur als das erste, nothwendigste Kleidungsstück, vgl. Cant. 5, 3. (m. Ex. 22, 26. 27.), aus Thierhäuten (C. 27, 16.) bereitet, der Scene angemessen. Nach anderen *vestimenta ad cutem velandam*.

V. 22—24. Gott vertreibt das Paar aus dem Garten Edens und lässt durch Cherubim mit flammendem Schwerte den Weg zum Baume des Lebens bewachen. — Der Mensch ist nun aus dem Zustande der Indifferenz fortgeschritten zum Bewusstsein des Geistes. Er hat vom „Baume der Erkenntniss" gegessen und ist dadurch der einen Seite der göttlichen Vorzüge theilhaftig geworden. Dies erkennt Gott selbst an mit den Worten: „*Siehe, Adam ist geworden wie unser einer, so dass er weiss Gutes und Böses*", worin so wenig eine Ironie enthalten sein kann, als in הָיָה כְּ das vergebliche Streben: „hat werden wollen, wie —". כְּאַחַד מִמֶּנּוּ ganz: „*wie unser einer*", ein Ausdruck der Umgangssprache, hier übertragen auf Gott. Der Plural ist dem C. 1, 26. nicht analog, enthält aber ganz entschieden so wenig wie jener etwas Polytheistisches oder eine Beziehung auf den Himmelsdivan, so alt auch die Auffassung sein mag, dass der Mensch den Engeln (vgl. z. C. 1, 26.) gleich geworden sei. Zu vergleichen die merkwürdige Aeusserung des Weibes von Tekoa gegen David 2 Sam. 14, 17. כְּמַלְאַךְ הָאֱלֹהִים כֵּן אֲדֹנִי הַמֶּלֶךְ לִשְׁמֹעַ הַטּוֹב וְהָרָע und ebend. v. 20. כְּחָכְמַת מַלְאַךְ הָאֱלֹהִים לָדַעַת אֶת־כָּל־אֲשֶׁר בָּאָרֶץ, die unserer Stelle zu ähnlich ist, als dass man nicht sollte eine Beziehung auf dieselbe und eine Deutung darin finden. — Aber die Endlichkeit soll der Mensch nicht auch noch überwinden. Sterblich geschaffen soll er sterblich bleiben. Darum muss er aus dem Paradiese vertrieben werden. פֶּן־יִשְׁלַח mit Besorgniss gesprochen: „*dass er nicht ausrecke; wenn er nur nicht ausreckt*", als eine Handlung, die man als möglich fürchtet. Ew. §. 599. Es folgt darauf וְלָקַח nach Ew. §. 612., woran sich die fortgesetzte Folge וְאָכַל וָחַי anschliesst. חַי kann daher nur die 3. Pers. Perf. sein, die einzige Form, wel-

che von חיי = حي Ew. §. 279. vorkommt und fast nur im Pentateuch vgl. C. 5, 5. m. 1 Sam. 20, 31. Num 21, 8. — „*und lebe ewiglich*“. Es ist klar, dass hier die Möglichkeit, ein ewiges Leben erreichen zu können, vom Genusse des Baumes des Lebens abhängig gemacht wird. Ob vom wiederholten, fortgesetzten Genusse? wie einige Erklärer meinen, steht nicht da. Im Gegentheil legt der Mythus offenbar dem einmaligen Genusse vom Baume des Lebens, d. i. des gottähnlichen, ewigen Lebens, diese Wunderkraft bei, und עֵץ הַחַיִּים erscheint ganz wie der indische Kalpavriksha und der persische Hôm (s. o. S. 51.), vgl. *Umbreit* zu Prov. 3, 18. Die späteren Juden versetzen ihn, wie alles andere des irdischen Paradieses, in den Himmel, vgl. Henoch 24, 1. ff. 31, 1. ff. und die Erklärer zu Apoc. 2, 7. Was aber aus dem Menschengeschlechte geworden sei, hätte Adam zuvor vom Lebensbaume, von dem ihn kein Verbot zurückschreckte, genossen, ehe er seine Hand nach dem Baume der Erkenntniss ausreckte, ist eine spitzfindige Frage, auf deren Lösung sich der Mythus nicht einlässt. Der Mensch hat durch einen Frevel die höhere, gottähnliche Weisheit erlangt, dafür bleibt der Tod eine nie zu überwindende Schranke. Gott schickt daher für immer (שַׁלַּח v. 23.) den Menschen aus dem Garten Edens und lässt den Weg zum Baume des Lebens durch „*die Cherubim mit der Flamme des blinkenden Schwerts*“ bewachen. Derjenigen Erklärung, welche überall ein historisches Factum findet, sind die Cherubim furchtbare Naturerscheinungen, welche den geflohenen Menschen so sehr in Schrecken setzten, dass er es nie mehr wagte, nach Eden zurückzukehren, bald heftige Gewitter, bald Eruptionen der entzündeten Naphtaquellen in Babylons Nähe, bald vulkanische Ausbrüche an verschiedenen Orten der Erde, je nachdem man das Paradies bald hier, bald dorthin versetzte. Richtiger erinnern schon Philo und Clemens Alex. an die ägyptischen Sphinxe, denen ähnlich die Cherubim überall im A. T. als symbolische Wesen ζῶα πετεινά Jos. Ant. III, 6, 5. er-

schei-

scheinen, auf denen Gott einherfährt Ps. 18, 11. (vgl. m. Jes. 19, 1.), die den Thron Gottes tragen Ps. 80, 2. Ex. 25, 18., später poetisch weiter ausgeführt Ez. 1. u. 10. vgl. *Ewald* zur Apocal. S. 137. Hier a. u. St. sind sie Wächter der Schätze des Paradieses, welche dem Menschen unzugänglich sein sollen. In beiderlei Rücksicht erinnern sie an die bekannten *γρύπες*, die Wächter des Goldlandes Herod. III, 116. Ctes. Ind. 7., bei Aesch. Prom. 895. 285. *τετρασκελής*, *πτερυγωτὴς οἰωνός*, auf dem Okeanos einherfährt. Die *ἱππαλεκτρυόνες* auf persischen Tapeten und Schiffen sind vermuthlich nichts anderes. Je weniger sich in unserem Mythus die Verwandtschaft mit oberasiatischen Dichtungen läugnen lässt, um so weniger wird gerade hier die Identität der mythischen Vorstellungen bezweifelt werden können, wozu noch die ungezwungene etymologische Ableitung von گرفتن (Sansc. gribh) *greifen* kommt, welche v. B. mit Recht den sonst üblichen von רכב oder gar כרת, wie *Maurer* zu Jes. 6, 1. vorschlägt u. a. m., gegenüber wieder aufgenommen hat. Auf keinen Fall dürfen wir den Ursprung der Cherubim bei den Hebräern suchen, obschon diese Vorstellung bei ihnen nicht jünger sein dürfte, als der Jehovismus. Andere (I. D. Michaelis) vergleichen die Donnerrosse des Zeus, s. *Gabler* Urgesch. *Th.* 2. S. 235. ff. Vgl. *Rödiger* Hall. Encyclop. Th. 16. u. d. W., *Hitzig* zu Jesaja S. 426. Saad. الملائكة *Engel*, vgl. Bar-Bahl. bei *Gesenius* Carm. Sam. S. 66.

Zweiter Abschnitt.

Geschichte der Nachkommen Adams bis zu Noachs Tode.

Cap. 4—9.

Der fortschreitende Plan der Genesis, wie sie jetzt vorliegt, ist unverkennbar in Beziehung auf die genannten Kapitel: die Trennung der Kainiten C. 4. von den Nachkommen des Seth C. 5., von welchem Noach mit seinen Söhnen, die Augenzeugen der Fluth C. 6—9., abstammte. Der Abschnitt ist aber aus heterogenen Bestandtheilen zusammengesetzt, welche einzeln betrachtet werden müssen.

Cap. 4.

Adam erzeugt mit Eva, seinem Weibe, zwei Söhne: Kain und Abel. Letzterer treibt Viehzucht, ersterer Ackerbau. Beide bringen Jehova die Erstlinge dar; doch Gott nimt nur das Opfer des Hirten wohlgefällig auf, und Kain ergrimmt aus Neid und Eifersucht gegen seinen Bruder. Jehova warnt ihn vor der Sünde, aber dennoch erschlägt er den Abel. Gott zieht den Mörder zur Rechenschaft, verflucht seine Blutthat, vergeblich soll er sich abmühen, der Erde ihre Erzeugnisse abzugewinnen, unstät und flüchtig soll er sein auf der Erde. So geht Kain hinweg vor dem Angesichte Jehovas in das Land Nôd, östlich von Eden. Dort nimt er sich ein Weib, baut eine Stadt, und seine Nachkommen treiben mit Erfolg Gewerbe und Künste. Abels Stelle wird durch Seth ersetzt.

Astruc sah schon richtig, dass dieser Abschnitt dem Ergänzer angehöre, und oben S. 39. wurde bereits die Identität des Verfassers von diesem Stücke mit dem der vorausgehenden Relationen, deren ergänzender Character unbezweifelt sein

dürfte, behauptet, und durch gegenseitige, auffallende Beziehungen belegt. Ton und Manier der Darstellung, so wie der Gebrauch des Namens יהוה, lassen keinen Zweifel übrig. Es fragt sich noch, in welchem Verhältnisse diese Erzählung zum Vorhergehenden und Nachfolgenden stehe. In Beziehung auf die vorausgehende Relation enthält C. 4. deutlich die Vollendung des dort begonnenen. Die Sünde ist durch des Menschen Schuld in die Welt gekommen und schreitet nun unaufhaltsam unter Adams Nachkommen vorwärts. Der gestörte Friede verdichtet sich zu Neid, Eifersucht, Zorn, und der Mord ist die Frucht des wachsenden Uebels. In Beziehung dagegen auf das folgende 5. Capitel, welches der Grundschrift angehört, tritt hier wieder der Ergänzer unverkennbar hervor. Dort schliesst sich die Genealogie an Seth, ohne von Kain und Abel etwas zu wissen, hier ist die Geschichte dieser beiden nachgebracht; die weitere Geschichte hat mit Kain und seinen Nachkommen nichts zu thun, sie musste also vom Ergänzer hier eingeschoben werden, und dass dieser die C. 5. folgende Genealogie kannte, geht aus v. 25. 26. hervor, wo er hinüberleitend die Geburt des Seth und dessen Sohnes Enosch kurz erwähnt, vgl. m. C. 5, 3. 6. So gewiss es ist, dass die Darstellung des Mythus vom Ergänzer herrührt, und so wahrscheinlich es sein mag, dass von ihm characteristische Züge zugegeben sind, wie z. B. das Levitische beim ersten Opfer v. 3. 4., die Notiz vom Anfange des Jehovacultus v. 26., eben so gewiss ist es doch, dass er nicht der Erfinder des Stoffs ist. Ja, täuscht nicht alles, so ist der Mythus gar nicht in dem Zusammenhange gedichtet, in welchen ihn der anordnende Erzähler gestellt hat. Auch ist letzterer weit entfernt, die Spuren, die dies beweisen, zu verwischen. Treulich erzählt er nach, dass Kain Blutrache fürchtet v. 14., dass er in ein fremdes Land geht v. 16., sich dort ein Weib nimt und eine Stadt erbaut v. 17., unbekümmert darum, dass der Bluträcher sein Vater, sein Weib seine Schwester u. s. w. hätte sein müssen. So erst durch die Beiordnung entstehen Schwierigkeiten, um deren Lösung sich schon die Talmudisten den Kopf zerbrachen. Die mythische Dichtung weiss nichts da-

von, sie verfolgt ganz andere Interessen, als eine consequente historische Darstellung. Kain und Abel, das Bruderpaar mit bedeutsamen, ihrem Schicksale angemessenen Namen, erscheinen vielmehr, wie Adam im vorausgehenden Mythus, als allgemeine Individuen, abstrahirt aus den zwei primären Hauptrichtungen des Lebens, dem Ackerbau und der Viehzucht, als Repräsentanten der Menschheit im Stande der Sünde, an welche die nationale Sage ihre speciellen Zwecke anschliesst. Ihnen wird daher beigemessen, was vollständigere Dichtungen bei Indiern und Griechen erst im Laufe von mehreren Zeitaltern sich entwickeln lassen, sowohl der ungeheuere Fortschritt von der Stufe der erst aufdämmernden Humanität zur Civilisation und einem geregelten Leben, als auch das moralische Herabsinken bis zum eisernen Zeitalter, in welchem der Bruder den Bruder mordet. Söhne Adams sind Kain und Abel im Mythus; mit Recht, in sofern, was sie repräsentiren, der Fortschritt ist, die Frucht von dem, als dessen Repräsentant Adam erscheint, und giebt man den Gedanken an eine consequente Geschichtserzählung auf, so bedarf es der Annahme nicht, dass hier nur Trümmer einer vollständigeren Volksdichtung erhalten seien (vgl. *Gesenius* in d. Hall. Encycl. Th. 1. S. 66.). Der Mittelpunct des Mythus ist aber die Verfluchung und Verbannung Kains, der entfernt von Jehova und seines Vaters gerechteren Nachkommen in einem fremden Ostlande für sich und sein Geschlecht neue Wohnsitze sucht. Es liegt darin die vollkommen richtige Erinnerung, dass im Osten ältere Völker wohnen, unter denen frühzeitig Cultur und Civilisation gediehen, aber zugleich das Urtheil, dass diese den Adel des Westasiaten nicht beeinträchtigen können, da die Vorrechte, die ihnen ihre Descendenz vom Erstgebornen sichern würde, durch Gottes Fluch vernichtet sind, der den Urahnen Kain traf. So ist der Osten von der folgenden Geschichte abgeschnitten und der Faden angeknüpft, der uns in der Genesis durch die Völker hindurch zum einzig bevorzugten Volk Israel führt. Sichtbarlich blickt aber auch der spätere Westasiat, der sich von Seth, des gemordeten Abel Stellvertreter, ableitet, noch den

bequemeren Nomadenleben ergeben, mit Verachtung auf ackerbauende Völker herab, die ihm unter der Last des göttlichen Fluchs seufzen, während des Hirten Gabe dem Jehova angenehm ist. Es ist klar, dass dies eine Zeit voraussetzt, als das Nomadenleben bei den Hebräern noch prävalirte. Wo man sich Kains Nachkommen dachte, wird im Mythus angegeben. Kain geht in das Land Nôd d. i. *Flucht*, östlich von Eden. Es wird sogar die Stadt Chanoch genannt v. 17., welche Kain erbaut hat, und eine nähere Bestimmung, wenn man eine solche im Mythus erwarten darf, wird davon abhängen, wo in der bekannten Geographie Nod und Chanoch wiederzufinden sind. Zuverlässig aber dachte man nicht an ein bestimmtes Volk; vielmehr bewohnen Kains Nachkommen den Osten von Asien, mit unbestimmbarer Ausdehnung, und man begriff darunter alle Völker jenseit der Völkerscheide, welche sich durch Sitten und Lebensweise (schon *v. B.* erinnert daran, wie dem Parsen der Ackerbau durch seine Religion empfohlen ist) vom Westasiaten unterschieden, so viel oder so wenig auch davon den Hebräern bekannt sein mochte.

Vgl. *Buttmann*: Ueber die mythische Periode von Kain bis zur Sündflut, im Mythologus Th. 1. S. 152. ff.

V. 1. 2. Geburt Kains und Abels. — Adam, zur Fortpflanzung bestimmt C. 3, 16., erkennt nun sein Weib, und erzeugt mit ihr den Kain. יָדַע der bekannte Euphemismus für עִנָּה, שָׁגַל, שָׁכַב עִם, der sich in *γινώσκειν*, cognoscere, Sansc. driç (wie v. Bohl. nachweist) = رأى, አእመረ፡ u. a. wiederfindet. Die Uebertragung geht wohl vom vertrauten Umgange aus, wie אַלּוּף נְעוּרִים Prov. 2, 17. *der Vertraute der Jugend* f. Gemahl s. v. a. בַּעַל נְעוּרִים Joël 1, 8. — „*einen Mann habe ich* (zum Besitz) *erhalten mit Jehova*“. Der Nachdruck liegt auf אִישׁ s. v. a. זֶרַע אֲנָשִׁים 1 Sam. 1, 11., גֶּבֶר Hiob 3, 3. ein *männliches* Kind. Eva spricht damit die Freude über die Geburt eines

Sohnes aus (Jer. 20, 14.), wie überall die Söhne hervorgehoben werden als Erbe und Lohn, von Gott verliehen, Ps. 127, 3. f., als die Stützen des Geschlechts Ps. 128, 3. 6. C. 18, 10. 2 Reg. 4, 16., worin die sterbende Mutter den letzten Trost findet C. 35, 17. 1 Sam. 4, 20., und das Greisenalter einen Anhalt Ruth 4, 15. Daher auch בָּנִים C. 3, 16. 21, 7. Hos. 10, 14. u. öfter für *Kinder* überhaupt. Der Geburt einer **Tochter** wird selten und nur nebenbei Erwähnung gethan vgl. v. 22. C. 30, 21. — אֶת־יְהוָה kann in diesem Zusammenhange nicht Acc. sein, wie es mit dem Syr. eine dogmatische Auslegung nimt, die hier eine Beziehung auf die vermeinte messian. Stelle C. 3, 15. findet; eben so wenig ist אֵת = מֵאֵת, was sprachwidrig die meisten alten Uebersetzer ausdrücken, sondern: *mit Jehova* s. v. a. עִם יְ׳ 1 Sam. 14, 45. *mit Gottes Hilfe* (διὰ τοῦ θεοῦ Sept.), wie auch in anderen Wendungen die Gemeinschaft mit Gott (C. 5, 24. 6, 9.) eine helfende für den Menschen ist, vgl. Jer. 1, 19. Ps. 23, 4. — קַיִן, *der Speer* 2 Sam. 21, 16. (vgl. ቀየወ: *perfodit* m. قَيْن), Name des **Todschlägers**, ist in der Anspielung קָנִיתִי als קַיִן *Besitz, Erwerb* vgl. Jos. Ant. I, 2, 1. aufgefasst, eine etymologisch ungenaue Combination. קַיִן = קִינָה *lamentatio* giebt keine passende Beziehung. Dem **Kain** gegenüber steht v. 2. sein Bruder הֶבֶל d. i. *Hauch*, mit Beziehung auf das rasch hingeschwundene Leben, vgl. Hiob 7, 16. Ps. 144, 4. Die Namen beider gehen also auf das Verhältniss des Mörders zum Gemordeten. Die Sept. schreiben Ἄβελ, was Joseph. durch πένθος (d. i. אֵבֶל) erklärt, und mit ihm viele Patres u. a. — וַתֹּסֶף לָלֶדֶת Jes. 11, 11. Ew. §. 544. — Der jüngere wird רֹעֵה צֹאן eigentlich *Hirt des* **kleinen** **Viehs** vgl. C. 30, 36. 1 Sam. 17, 34., überhaupt *ein Mann, der Viehzucht treibt* C. 47, 3.; der ältere עֹבֵד אֲדָמָה s. S. 65.

V. 3 — 5. Beide opfern dem Jehova, der aber nur die Gabe Abels gnädig aufnimt, was Kains Zorn erregt. — וַיְהִי מִקֵּץ יָמִים *und es begab sich nach Ablauf von Tagen*

d. i. nach Ablauf (C. 8, 6.) einer gewissen Zeit, wie 1 Reg 17, 7. vgl. m. 18, 1., bestimmter bei Jer. 13, 6. ausgedrückt. יָמִים ist somit eine unbestimmte Zeitangabe C. 40, 4. Neh. 1, 4., namentlich für eine längere Zeit Num. 9, 22. (vgl. መዋዕል፡ *diu* Asc. Jes. 11, 21.). Aben-Esra denkt hier an den Ablauf eines Jahrs. Ebenso Rosenm., v. Bohlen, welcher letztere an das, übrigens nicht analoge, זֶבַח הַיָּמִים 1 Sam. 2, 19. erinnert. — Beide bringen dem Jehova eine Opfergabe von dem, womit er ihren Fleiss gesegnet hat, der Landmann von den Feldfrüchten, der Hirt von der Heerde. Das erste, hier erwähnte Opfer ist also ein Dankopfer, als Anerkennung empfangener Wohlthaten, womit die Bitte um ferneren Segen verbunden ist, auf den die günstige oder ungünstige Aufnahme des Opfers schliessen lässt. Allgemein wird die Opfergabe genannt מִנְחָה *Geschenk* (s. v. a. מַתָּנָה, קָרְבָּן), womit man sich überhaupt der Gunst eines Mächtigeren versichert C. 32, 14. 1 Sam. 10, 27. Ps. 45, 13., später das *unblutige Opfer*, verschieden von זֶבַח, עֹלָה. Geflissentlich sucht der Erzähler diesen Unterschied zu vermeiden vgl. v. 4., aber dennoch dringt bei ihm das Levitische durch. Abel opfert מִבְּכֹרוֹת צֹאנוֹ וּמֵחֶלְבֵהֶן *von den Erstlingen* (Deut. 12, 6. 14, 23.) *seiner Heerde und ihrem Fette*, wie es Num. 18, 17. vorgeschrieben ist, und wahrscheinlich denkt der Erzähler bei פְּרִי הָאֲדָמָה an die *Erstlinge* (בִּכּוּרִים), die dem Jehova gesetzlich geopfert werden mussten, Lev. 23, 10. 17. — Gott *schaut* aber nur auf Abel und seine Gabe, nämlich mit Wohlgefallen. Warum? Man hat vermuthet, dass Kain nicht, wie Abel, eine des Gegenstands würdige Auswahl der Gaben getroffen habe. Die Erzählung übergeht dieses Warum als unwesentlich, lässt aber deutlich noch den Grund erkennen, den man in der Ausbildung der Sage unter einem dem Nomadenleben ergebenen Stamme zu suchen hat. Auch später treten beim hebr. Cultus die unblutigen Opfergaben bedeutend gegen die prächtigeren Schlachtopfer in den Hintergrund. Ebenso übergeht die Erzählung als unwichtig, woran man die günstige und un-

günstige Aufnahme des Opfers erkannte. Theod. hilft nach *καὶ ἐνεπύρισεν ὁ θεός*, vgl. 1 Reg. 18, 38. 2 Chr. 7, 1.

V. 6. 7. Kain ergrimmt darüber, und Gott warnt ihn vor der Sünde, in deren Gewalt zu verfallen er nahe daran sei. — „*Warum bist du zornig; und warum sinkt dein Antlitz?*“ *Das Antlitz* jemandes (genauer אוֹר פָּנִים *das heitere A.* Hiob 29, 24.) *sinkt*, d. i. sieht trübe, finster aus, vor Missmuth, Unwillen und Zorn Jer. 3, 12., wie es hier mit חָרָה zusammengestellt ist. Der Gegensatz ist נָשָׂא פָּנִים. Sonder Makel und Furcht erhebt der sein Angesicht Hiob 11, 15., der Missethat von sich fern hält, ebend. 22, 26. Danach ist שְׂאֵת v. 7. zu deuten: Kannst du nicht frei dein Antlitz erheben, wenn du gut handelst? und Gott weist den Zornigen durch diese Frage darauf hin, dass sein düsterer Blick nicht Frieden des Gemüths, sondern Leidenschaftlichkeit (Hiob 19, 29.) ausweise, die zur Sünde führen müsse. Die Breviloquenz ist hier, ähnlich wie Jes. 42, 2. Hiob 21, 12., durch den Zusammenhang mit dem vorhergehenden פָּנִים vollkommen verständlich, auf keinen Fall befremdender, als Hiob 6, 27. vgl. m. Ps. 57, 7. Andere denken mit Onk. an נָשָׂא עָוֹן *so soll dir vergeben werden*, was gegen den Zusammenhang streitet. Mit der angenommenen Deutung harmonirt die zweite Hälfte der göttlichen Mahnung: „*handelst du aber nicht gut, so lauert die Sünde an der Thür, auf dich gerichtet ist ihre Gier, und du sollst sie überwältigen*“, was der Dichter Ps. 37, 8. ohne Bild ausdrückt: „steh’ ab vom Zorn und lasse den Grimm, eifre nicht — nur um Böses zu thun!“ — Die Sünde (חַטָּאת Deut. 19, 15.) ist verglichen mit einem reissenden Thiere, das an der Thüre lauert auf das Opfer, das ihm anheim fällt. רֹבֵץ, verw. mit רָבַד, רפד (vgl. جثم), von der lagernden Heerde C. 29, 2. Cant. 1, 7., dem ruhenden Esel C. 49, 14., Löwen v. 9., ist, wie יָשַׁב Jer. 3, 2., s. v. a. אָרַב *auf der Lauer liegen, auflauern.* Davon ist im Arab. الرابض, الرباض der Löwe benannt, und an denselben mag auch der Erzähler bei רֹבֵץ gedacht haben. Aus die-

sem Vergleich der Sünde mit dem auflauernden Löwen — ähnlich wie die Buhlerin Prov. 23, 28. mit einem Raubthiere (חֶתֶף) auf der Lauer verglichen wird, und im ganzen A. T. nichts üblicher ist, als den Frevler und Sünder unter dem Bilde reissender Thiere zu denken Hiob 4, 10. 11. u. a. — erklärt sich zugleich die Verbindung des Fem. mit dem Masc. רֹבֵץ als Prädicat: „so ist die Sünde an der Thür ein Laurer" (vgl. Ew. §. 569, b.) auf den auch תְּשׁוּקָתוֹ und בּוֹ bezüglich sind. Die sinnstörende Erklärung: „*so liegst du an der Thür der Sünde*" wird daher sprachlich durch nichts erfordert, und würde obenein eine Veränderung der Vokalaussprache לְפֶתַח חַטָּאת nöthig machen, was auch Schumann noch übersieht. Der Schluss des Verses ist aus C. 3, 16. herübergenommen in anderer Anwendung. Der Sinn ist: des Laurers Gier ist auf dich gerichtet, die Sünde wird dich in ihre Gewalt zu bekommen streben, aber dir liegt es ob, ihrer Herr zu werden. Darum lass ab vom Zorne, „in eigner Hände Werk verstrickt sich der Böse" Ps. 9, 17., „sein Unheil wendet sich auf sein Haupt" Ps. 7, 17. Nach einer anderen Deutung gehen die letzten Worte des Verses auf Abel. Schon die alten Uebersetzer variiren vielfach. Onkelos trägt das Dogma vom endlichen Strafgericht hinein, wogegen andere durch verschiedene Vokalaussprache (Sept. vgl. *Töpler* de Pentateuchi interpretationis alex. indole, Halle 1830. S. 63.) oder willkührliche Abänderung des Textes (Syr. ܐܢܬ ܬܬܦܢܐ ܠܘܬܗ ܘܗܘ ܢܫܬܠܛ ܒܟ) den nicht verstandenen Sinn der Worte herstellen, vgl. *Köhler* im Repert. f. bibl. u. m. Litt. II. S. 244. Kritisch lässt sich aus den verschiedenen Abweichungen nur die Ueberzeugung gewinnen, dass alle den masoreth. Text vor Augen hatten.

V. 8. Gottes Rede besänftigt den Zornigen für den Augenblick, und er nähert sich seinem Bruder wieder. — וַיֹּאמֶר קַיִן אֶל־הֶבֶל אָחִיו Saad. „*darauf redete Kain mit Abel* (قاول هابل) *seinem Bruder*", s. v. a. וַיְדַבֵּר ק׳ עִמּוֹ׳ C. 45, 15., wie es unter neueren Auslegern v. B.

nimt, der hier eine **sehr späte** Verwechselung beider Verba statuirt, ohne sie durch 2 Chr. 2, 10. 32, 24. vgl. Gesenius Thes. I. S. 119. zu beweisen. Ex. 19, 25., was er mit anführt, muss וַיֹּאמֶר אֲלֵהֶם den Sinn haben: Mose sprach zum Volke, was Gott ihm zu reden v. 24. befohlen hatte (Jarchi), ganz, wie das aus dem vorhergehenden zu ergänzende, unzweifelhafte Object unten C. 9, 22. „er verkündete **es**," C. 35, 22. „er hörte **es**" nicht besonders ausgedrückt ist. Demgemäss ist vollkommen richtig und unzweideutig a. u. St. gesagt: „*und Kain sagte es zu Abel, seinem Bruder*", nämlich den Inhalt der erhaltenen Mahnung, und diese Mittheilung ist der erste Schritt zur Aussöhnung. Andere Erklärungsversuche s. bei *de Rossi* Var. Lect. T. I. S. 5., *Gesenius* Comm. de Pent. Sam. S. 62. f. Die scheinbare Lückenhaftigkeit des Ausdrucks hat übrigens schon früh zu einer Ergänzung Anlass gegeben: im Sam. Texte נֵלְכָה הַשָּׂדֶה, Aq., Sept. *διέλθωμεν εἰς τὸ πεδίον* und ebenso in der Peschito, Itala, Vulgata, im Targ. Jon., Hieros., wogegen die übrigen gr. Interpreten (*παρ' οὐδενὶ τῶν λοιπῶν κεῖται τὰ ῥήματα τοῦ Κάϊν τὰ πρὸς Ἄβελ· ἀλλ' οὐδὲ παρ' Ἑβραίοις· ἀλλ' ἐν ἀποκρύφῳ φασίν* sagt ein Scholion), Onkelos und Saad. den Zusatz nicht haben, was um so wichtiger ist, da der Grund zum Einschieben jener Worte hier eben so klar ist, wie C. 35, 22., wo die Sept. den scheinbar unvollendeten Satz durch *καὶ πονηρὸν ἐφάνη ἐναντίον αὐτοῦ* ausfüllen. — Doch Kain vermag nicht, den einmal gewonnenen Hass zu überwinden. Der erste Schritt zur Sünde verleitet ihn zu weiteren Schritten. Der verhaltene Groll bricht wieder aus, und er erschlägt seinen Bruder, als sich ihm eine passende Gelegenheit auf dem Felde bot. — קוּם אֶל ist *sich aufmachen zu jemand hingewendet*, nicht vollkommen s. v. a. קוּם עַל Ps. 3, 2., vgl. قام الي *accessit ad aliquem*.

V. 9 — 16. Gottes Fluch trifft den Mörder, der die Grösse seiner Schuld erkennt und von Gott sein Leben zugesichert erhält. Kain geht in ein anderes Land.

V. 10. *„Was hast du gethan?“* eine Frage wie 1 Sam. 13, 11. — *„Horch! deines Bruders Blut schreit zu mir von der Erde.“* צֹעֲקִים ist auf דָּמִים, nicht auf קוֹל, bezogen, weil letzteres zu Anfange des Satzes zur Interjection wird vgl. *Ewald* z. HL. S. 80., mithin dem Begriffe nach sich vom folgenden sondert. Ebenso Jer. 10, 22. קוֹל שְׁמוּעָה הִנֵּה בָאָה. Der sam. Text setzt den Sing. צעק. Onk. denkt sich hier die gleichsam präformirten Nachkommen Abels, die nach jenem Morde nicht zum Leben gelangen und ihr Geschrei zu Gott erheben, was natürlich nicht im Texte liegt. Das Blut des Erschlagenen, das die Erde eingesogen v. 11., ist ungerächtes Blut vgl. Jes. 26, 21. Hiob 16, 18. m. Ez. 24, 7. 8., das zu Gott um Blutrache schreit. Als Bluträcher erscheint auch hier Gott, indem sein Fluch den Mörder trifft. — Unter den vielfachen Erklärungen der Worte אָרוּר אָתָּה מִן־הָאֲדָמָה א׳ v. 11. würde allerdings die leichteste sein: „verflucht sollst du sein *von* der Erde, welche,“ wenn die Sprachgesetze sie zuliessen. C. 3, 14. Deut. 33, 24., worauf sich Gesenius HdWb. I. S. 1068. stützt, sind wesentlich verschieden, s. o. Nach anderen: „verflucht sollst du sein *vor* dem Lande“, d. i. dem Lande als verflucht gelten, wo לִפְנֵי gesagt wird Jos. 6, 26. 1 Sam. 26, 19.; oder: *„im* Lande“ (Schum.), was Beispiele wie Cant. 4, 1. gegen Deut. 28, 16., wo richtig בְּ steht, nicht beweisen. Die Worte bedeuten buchstäblich: *verflucht vom Lande ab*, was entweder comparativ zu nehmen ist: ein grösserer Fluch treffe dich, als er das Land trifft, welches deines Bruders Blut eingesogen hat; oder so, dass es Kains Vertreibung aus dem Lande, wo die Seinigen wohnen, andeutet. Für erstere Auffassung würde C. 3, 17. 8, 21. sprechen, wo Gott der Erde um der Menschen willen flucht, und die v. 12. ausgesagte Unfruchtbarkeit wäre wie C. 3, 18. Auch findet sich Jes. 24, 20. die Vorstellung, dass die Erde verwüstet werde ob der Sünde, die schwer auf ihr liegt, vgl. *Hitzig* z. d. St. Dennoch will sich diese Erklärung hier nicht mit Kains Antwort v. 14. vertragen, der, im übrigen sich an

v. 12. anschliessend, besonders seine Vertreibung aus dem Lande hervorhebt, welche im Ausspruche Gottes nach jener Auffassung gar nicht ausgedrückt wäre. Und doch liegt gerade in dieser Vertreibung des Kain, wie wir oben sahen, der Mittelpunct des ganzen Mythus. Dadurch dürfte sich die Erklärung rechtfertigen, welche schon Vater giebt: *verflucht sollst du sein, aus dem Lande vertrieben* u. s. w. In ein anderes Land soll Kain gehen, und, von den gerechteren Nachkommen seiner Aeltern getrennt, die Früchte seiner Blutthat geniessen. Ueber מִן s. Ewald §. 525. Dieser Auffassung folgen auch schon die Masorethen, welche nach אָחִיךָ interpungiren. — „*welches seinen Mund aufthat, um deines Bruders Blut zu nehmen von deiner Hand,*“ welches Zeuge des Brudermordes war. Der Erde wird ein Mund beigelegt, wie Jes. 5, 14. der Hölle ein Rachen. Sie nimt das Blut des Erschlagenen auf, muss es aber wiedergeben, wenn Gott die Sünden strafend heimsucht Jes. 26, 21. — V. 12. Die Erde soll Kain nicht mehr ihren Ertrag geben. Die Erzählung hat die Beschwerden des Ackerbaus vor Augen, der nicht allein mit wucherndem Unkraute C. 3, 18. zu kämpfen hat, sondern auch mit sterilem Boden. Der Widerstand, den so die Natur der Industrie des Menschen leistet, ist als Fluch der Gottheit betrachtet. Für das Gegentheil vgl. Ps. 67, 7. — כֹּחַ wie Hiob 31, 39. — *Unstät und flüchtig* soll er sein auf der Erde vgl. Prov. 28, 17. נָע וָנָד ein Buchstabenreim wie C. 1, 2. — Erschüttert durch den Fluch Gottes erkennt Kain seine Schuld, die schwer auf ihm lastet und ihn zu erdrücken droht. Dies ist der Sinn von v. 13. — גָּדוֹל מִנְּשׂא, d. i. *zu schwer, als dass ich sie tragen könnte* (Ewald §. 526.), ist wie Num. 14, 33. Jes. 53, 12., nur dass hier das Volk, der Knecht Gottes die Schuld der Voraltern stellvertretend trägt, a. u. St. Kain die eigene. Die Sünde, die Blutschuld liegt als schwere Bürde auf dem Thäter Jes. 24, 20. Hos. 1, 4. und erdrückt mit ihren unabänderlichen Folgen den Träger. S. *Hitzig* zu Jes. S. 307. Diese eben hebt Kain v. 14.

hervor. Die mit den alten Uebersetzern von den meisten Interpreten angenommene Erklärung: „*ist zu gross, als dass man sie aufheben* (d. i. vergeben Jes. 33, 24. Ps. 32, 1.) *könnte* = als dass sie vergeben werden könnte (vgl. Ps. 40, 6.)“ bringt einen fremdartigen Gedanken hinein, der mit dem folgenden in keiner Verbindung steht. Schum. und v. B. haben sie mit Recht aufgegeben. — V. 14. „*vor deinem Angesicht muss ich mich bergen*“ (Hiob 13, 20.) ist schon durch das vorausgehende: „*Siehe, du vertreibst mich heut aus dem Lande*“ erklärt, und Kain geht v. 16. „*vor dem Antlitze Jehovas hinweg*“ in ein anderes Land. Letztere Redeweise יָצָא (בָּרַח) מִלִּפְנֵי יְהוָה ist Jon. 1, 3. 10. deutlich s. v. a. in ein Land gehen, wo Jehova nicht ist, ein Product des ausgebildeten Jehovismus, der nur das von Jehova zum Schauplatz seiner Grossthaten ausersehene Land für ein wünschenswerthes, beglückendes Besitzthum erachtet. Andere Länder sind *unrein* Jos. 22, 19. Am. 7, 17. Darum zieht Gott C. 46, 3. f. mit seinen Auserwählten nach Aegypten, und begleitet sie Ex. 13, 21. wieder heraus auf dem Rückzuge; darum ist der ruhige Besitz des Landes und dessen Verlust die höchste Belohnung der Frömmigkeit und oft gedrohete Strafe des Lasters Prov. 2, 21. 22. 10, 30. Ps. 37, 3. 9. 29. u. a. vgl. unser *Elend* = fremdes Land; darum hängen im Exil müssig die Harfen an den Weiden, und kein Lied darf dem entfernten Jehova ertönen Ps. 137, 4., dessen Schutz und Gnade Ps. 14, 7. von Zion erwartet wird. Dieser Gedanke ist auf Kain und seine Nachkommen zurückgetragen. Er wohnt mit ihnen in einem Lande, über welches Gott nicht sein Antlitz leuchten lässt, vertrieben und ausgeschlossen von Gottes Segnungen, die auf diejenige Linie übergehen, von welcher die Hebräer abstammen. Diese Beschränkung des Wirkens des allmächtigen Weltgottes auf einen engen Raum giebt schon älteren Interpreten Anlass zu wunderlichen Deutungen. Onkel. „es ist unmöglich, mich deinem Blick zu entziehen“ vgl. Ps. 139, 7.; Saad. fragweise: „wenn du mich heute aus dem Lande vertreibst, werde

ich vor dir verborgen sein?" — *„und jeder, der mich findet, wird mich tödten."* Er fürchtet den Bluträcher, nicht, wie man vermuthet hat, den Tod durch reissende Thiere u. a. m. Die hier sichtbare Inconsequenz des Mythus ist schon oben S. 99. berührt. — Das Leben Kains aber soll nicht in Gefahr kommen. Des Fluches ungeachtet, soll er doch am Leben erhalten werden v. 15., und siebenfache Rache soll den treffen, der sich an Kain vergreift. So geht Jehova von der Drohung und Strafe über zum Troste, der nicht Folge des vorhergehenden ist, sondern der dem Kain der vorher ausgesprochenen Umstände ungeachtet bleiben soll. לָכֵן, eigentlich *in Beziehung auf das so sein, also,* woraus *deshalb* hervorgeht, steht daher hier genau wie Jer. 30, 16. לָכֵן כָּל־אֹכְלַיִךְ יֵאָכֵלוּ d. i. *aber doch sollen alle, die dich verzehren, verzehrt werden,* vgl. 5, 2. Hos. 2, 16. Mehr bei *Hitzig* zu Jes. 10, 24. Die Adversativkraft des לָכֵן fühlen hier schon die alten Uebersetzer, die sich den Ausdruck als לָא־כֵן (לֹא־כֵן) gedacht zu haben scheinen, indem sie *οὐχ οὕτω* Sept. (vgl. Hiob 20, 2. Jes. 16, 7.), Sym., Theod., ܠܐ ܗܟܢܐ Syr., *nequaquam ita fiet* Vulg. ausdrücken. — כָּל־הֹרֵג קַיִן d. i. *jeder tödtend den Kain* f. wenn jemand den K. tödtet, so —, wie Prov. 27, 7. mit dem Participium: „eine Seele hungernd" f. wenn eine Seele hungert, so —. *„So soll es siebenfältig gerochen werden."* Da הֻקַּם nicht heisst: *Strafe leiden,* sondern *gerochen werden* Ex. 21, 21., so kann der Sinn nur sein: der an K. verübte Mord soll mit siebenfachen Strafen gezüchtigt werden, wie aus v. 24. gewiss wird. Zu יֻקַּם ist daher nach letzterer Stelle קַיִן zu ergänzen, oder es ist unbestimmt zu fassen: *es soll gerochen werden.* Und zwar *siebenfältig,* nicht mit Onkel. bis zur siebenten Generation, sondern wie Prov. 24, 16. vgl. *de Wette* zu Ps. 12, 7. *vielfältig.* Eine viel grössere Strafe, als sie Kain erleidet, soll jeden abschrecken, Hand an ihn zu legen. Doch reicht dies noch nicht hin. Um Kain die vollständige Gewissheit zu geben, dass ihn nie-

mand tödten werde, ist ein äusseres Mittel nöthig, woran Kain die Richtigkeit der göttlichen Zusage erkennt. Jehova giebt ihm daher „*ein Wahrzeichen, dass ihn niemand tödte, der ihn finde.*“ אוֹת ist demnach das Wahrzeichen im Sinne der Prophetie, durch dessen Erfüllung Gewähr geleistet wird für die Erfüllung einer Verkündigung, vgl. *Hitzig* zu Jes. 7, 11. Was für eine Ueberzeugung Kain durch das gegebene Wahrzeichen, das nicht nothwendig ein Wunderzeichen sein muss, gewinnen soll, ist deutlich im Texte gesagt, aber nicht, worin es bestanden. Unnütz wäre es, darüber Vermuthungen wagen zu wollen, wie z. B. *Gabler* Urgesch. Th. 2. S. 175., der glaubt, Kain habe einen zufällig entstandenen Blitz für ein göttliches Zeichen angesehen u. a. m. שׂוּם לְ ist = נָתַן לְ Deut. 13, 2. Jes. 7, 14. Die Erklärung: *er machte ein Zeichen an Kain,* worunter ein Horn an seiner Stirne, ein Abzeichen, wie ein Buchstab, eine Schauder erregende Gestalt, der Sünde Abdruck (Tiele), oder gar eine auszeichnende Kleidung (Clericus) u. a. verstanden ist, würde statt לְ gemäss Stellen wie Ex. 10, 2. Jes. 66, 19. Ps. 78, 43. בְּ verlangen, was der Syr. wirklich gebraucht: ܣܡ ܡܪܝܐ ܒܩܐܝܢ. — Mit dieser tröstenden Ueberzeugung geht Kain v. 16. hinweg vor dem Antlitze Gottes (vgl. v. 14.) und sucht seinen Wohnsitz „*im Lande Nôd, östlich von Eden.*“ נוֹד ist *Flucht* von נוּד (vgl. נדד, נדה, נדב u. a.) Ps. 11, 1., hier als mythischer Eigenname für das Land des Exulanten, wie *Eden* das Land der Wonne. Angespielt darauf ist schon in נָע וָנָד v. 12. 14., woraus Sam., Onk., Vulg. mit vielen Hdschr. auch hier נד herübernehmen und auf Kain beziehen. In sofern Nôd ein Nom. proprium ist, tritt dazu die geographische Bestimmung קִדְמַת־עֵדֶן *östlich von Eden* vgl. C. 2, 14., die indess für das Aufsuchen eines bestimmten Landes eben so unfruchtbar ist, als oben die genaueren Bezeichnungen für die Lage des paradiesischen Gartens in Eden. Der bedeutsame Zug liegt in dem östlich von Eden, der sich durch die Tradition ergänzt, dass die gesegneten Nachkommen der ersten Menschen sich

nach Westen wenden. Im Osten von Asien lässt der Westasiat sich die Nachkommen Kains ausbreiten und blickt im Selbstgefühl seiner Würde herab auf jene Völker, die vom vertriebenen und verfluchten Brudermörder abstammen, s. o. S. 98. Ist dies die Idee, so verliert die Bemühung, Nôd in der bekannten Länderkunde nachzuweisen, an Interesse. Der Hebräer dachte sich jenes „Land der Flucht" zuverlässig mit unbestimmten Umrissen, und Nôd war ihm der Osten, so weit ihm Kunde davon zukam. Darum auch hat man Nôd vergeblich von der Wüste und den Bergen von Trachonitis (*Schulthess*) und dem wüsten Arabien (*Grotius*) an, bis zu den kaukasischen Gebirgen (*Hasse*), Susiana (*Huetius*), Indien (*I. D. Michaelis*), namentlich den grossen Steppen östlich von Kaçmir (*Buttmann*) nachzuweisen sich bemüht. *v. Bohlen* glaubt sogar, dass נוד durch einen hier ausgelassenen, irreführenden (vgl. *I. D. Michaelis* Arab. Gramm. S. 217.) Artikel entstanden sei, und dass mithin הַנֹּד, ursprünglich هند, הֹדּוּ, direct auf Indien deute.

V. 17—24. Kain erzeugt einen Sohn, den Chanoch, erbaut eine Stadt und benennt sie nach seinem Sohne. Seine Nachkommen mehren sich. — Die Erzählung erwähnt hier v. 17. Kains Weib, ohne dass vorher davon die Rede gewesen ist, und ohne zu bemerken, ob Kain dasselbe mit in die Verbannung nahm, oder, wie es wahrscheinlich ist, dort erst fand. Abermals eine Spur der Inconsequenz und Zerrissenheit der Sagengeschichte. Kain ferner siedelt sich an, und sucht, da er Ackerbebauer ist, feste Wohnsitze. Die mythische Erzählung leiht ihm bereits Begriffe eines geregelten, bürgerlichen Gemeinwesens; er wird Erbauer einer Stadt, und unter seinen Nachkommen gedeihen die Künste (v. 20—22.). Die Stadt (עִיר, nicht s. v. a. מְעָרָה, wozu גֶּנֶת nicht passt), welche Kain v. 17. erbaut, benennt er חֲנוֹךְ nach dem Namen seines Sohnes, den man als den Erstgebornen wird zu denken haben. Nach Analogie zu schliessen, ist übrigens dieser Chanoch eine aus dem Namen einer Stadt oder eines Volks abgeleitete Per-

Person, und es ist wahrscheinlich, dass in der Sage eine Erinnerung an etwas Historisches liegt, dessen Nachweis indess nicht wohl gelingen will. *Hasse* denkt an die Heniochi, ein kaukasisches Volk, *Huetius* vergleicht Anuchta in Susiana, *Schulthess* weist ein Henochia auf der Ostseite des Libanon, Damascus gegenüber, nach, andere anderes. Scharfsinnig ist *v. Bohlens* Vermuthung, die Stadt Chanoch möge Kanjâkubdsha, die alte Handels- und Königsstadt im nördlichen Indien, sein, die allerdings im Persischen unter dem contrahirten Namen قنّوج vorkommt, vgl. *Vullers* Chrest. Schahn. S. 214., der im Semit. könnte zu חֲנוֹךְ gestaltet sein, damit er eine semitische Ableitung gäbe. Doch fehlen strictere Beweise, um darauf weiter fussen zu können. — Mit diesem Chanoch, der der Stadt den Namen gab, beginnt die Genealogie der Kainiten (v. 17—22.). Genealogien sind überall, namentlich im Orient, die historischen Fäden, an welchen die Erinnerungen sich fortspinnen und bis zum Anfange aller Geschichte hinaufsteigen. Sie sind die Träger der Geschichte, der beglaubigten sowohl, als der mythischen, und wo erstere aufhört, eröffnet sich der Phantasie ein weites Feld, dichtend Lücken auszufüllen und Zerstreutes zu vereinigen. So verfällt ein grosser Theil solcher genealogischer Ueberlieferungen dem Bereich der Volksdichtung, als Resultate dichtender Combinationen über Abstammung und Verwandtschaft von Stämmen und ganzen Völkern leben sie im Munde des Volks fort, und der Sohn erbt vom Vater die volksthümlichen Theorien, in denen richtige Erinnerungen und Vermuthungen mit particularen Anschauungen und theilweisen Verkehrungen abwechseln. Die Genesis hat uns mehrere solcher genealogischer Theorien aufbewahrt, von denen weiter unten mehr die Rede sein wird. In den Kreis derselben gehört auch die vorliegende der Kainiten, der gegenüber im 5. Capitel Seths Nachkommen bis auf Noach und im 11. Cap. bis auf Abraham fortgeführt werden. Im Sinne des Ergänzers, welcher diese Tafel

hier einschob, sind beide wesentlich verschieden. Kains Nachkommen, ist der Gedanke, verbreiten sich von Nôd aus und wohnen bis auf Jabal und Jubal, Lamechs Söhne, getrennt von den Sethiten im fernen Osten. Doch fragt es sich, ob dies der Sinn der hier mit Kains Vertreibungsgeschichte verbundenen Genealogie ursprünglich sei. In sofern nämlich diese Genealogien wesentlich der Volksdichtung angehören, müssen sie nothwendig die Schicksale des gesammten Mythenkreises theilen, von dem sie einen integrirenden Bestandtheil ausmachen. Erst wenn die volksthümlichen Dichtungen durch schriftliches Verzeichnen eine feste Gestalt erhalten, fixiren sich auch die Genealogien in einer bestimmten Form; wie jene bei ihrer characteristischen Wandelbarkeit im Fortgange der Zeit sich zu verschiedenen Gestalten ausgeprägt haben, und schriftlich verzeichnet, als verschiedene Erzählungen erscheinen, so erscheinen auch diese mehrfach modificirt und unter sich disharmonirend. Nichts ist gewöhnlicher, als verschiedene Ableitungen eines und desselben Namens von mehreren Stammvätern vgl. C. 10, 7. 25. 28. m. 25, 2. 3.; C. 10, 23. m. 22, 21. 36, 28. u. a. m., wo man nur durch Vorurtheil geleitet gegen alle Analogie adäquater Dichtungen immer verschiedene Personen annehmen kann. Halten wir dies fest, so ist es ein von *Buttmann* (a. a. O. S. 170. ff.) eindringlich herausgestellter, wichtiger Umstand, dass die vorliegende Genealogie der Kainiten mit der Cap. 5. folgenden Sethitischen den genauesten Parallelismus hält. In beiden erscheint ein Henoch (C. 4, 17. 5, 18.), ein Lamech (C. 4, 18. 5, 25.); Mechujaël und Methuschaël, mit Reim in den Namen, stehen C. 4, 18. da, wo C. 5, 18.21. die ähnlichen Namen Mahalalel und Methuschelach sich finden (vgl. die Septuaginta); dem Irâd C. 4, 18. entspricht C. 5, 15. Jered, und es entsteht genau dieselbe Folge, sobald man Irad mit Henoch die Stelle wechseln lässt und beide nach Mechujaël einschiebt. Diese Uebereinstimmung kann nicht zufällig sein, und wir müssen in beiden Tafeln, deren Abweichungen in der Folge und Gestalt der Namen

den Erzählern hinreichten, um sie als total verschieden von einander aufzuführen, nur modificirte Gestalten einer und derselben Genealogie anerkennen, von denen die eine C. 5. den zweiten Stammvater des Menschengeschlechts, Noach aufnimt, die andere einen anderen Ausgang mit Jabal und seinen Geschwistern hat. Die erstere leitet das Menschengeschlecht von einem Ahnherrn Seth her, die andere von Kain, der auch jener als Kênan C. 5, 9. nicht unbekannt ist, dort der Enkel Seths. Vielleicht brachte erst der Ergänzer diese Genealogie mit Kain dem Brudermörder in Verbindung, wodurch nun allerdings die hier aufgeführten Abkömmlinge das Schicksal ihres verfluchten und vertriebenen Ahnen theilen, was ursprünglich wohl nicht in der genealogischen Dichtung lag. Characteristisch für die Auffassung des Ergänzers sind besonders v. 25. 26., durch welche er auf die C. 5. folgende, divergente genealogische Deduction hinüberleitet.

V. 18. וַיִּוָּלֵד לַחֲנוֹךְ אֶת־עִירָד das Passivum mit unbestimmtem Subject gedacht: *und man gebar dem Henoch den Irad* (Sept. *Γαϊδάδ*, Syr. ܥܝܪܕ), eine aus dem Verhältniss der Polygamie in den Sprachgebrauch übergegangene Redeweise C. 21, 5. 46, 20. vgl. 35, 26. 46, 22. Ew. §. 572. *I. Olshausen* Emendationen z. A. T. S. 25. — *Irad erzeugte Mechujaël.* יָלַד = הוֹלִיד C. 10, 8. ff. 22, 23. — מְחוּיָאֵל (d.i. מְחוּי אֵל) ist contrahirt in מְחִיָּאֵל (zur Orthographie מְחִייָאֵל vgl. Jer. 37, 13. 14.), wie צְפִיָּה, صُرَيّ *Ewald* gr. ar. §. 406. Die Sept. haben hier *Μαλελεήλ* nach C. 5, 12. corrigirt, wie *Μαθουσάλα* st. מְתוּשָׁאֵל nach C. 5, 22. — Lamech nimt v. 19. zwei Weiber: עָדָה d.i. *Schmuck* und צִלָּה d. i. *Schatten.* Zwei Weiber nimt auch Esau C. 26, 34., Jacob C. 29, 23. 29., Elkana 1 Sam. 1, 2. und das spätere Gesetz Deut. 21, 15. berücksichtigt namentlich das eheliche Verhältniss mit zwei Weibern. — Adas Söhne sind v. 20. יָבָל und v. 21. יוּבָל, Urheber des Nomadenlebens und der damit verschwisterten musikalischen

Künste. Wie die Griechen von Pan die Hirtenflöte erfunden sein lassen und den Apollo Nomius zum Gott der Hirten machen, so wird auch hier Cither und Schalmeie von den Hirten abgeleitet, nur dass hier zwei Brüdern, mit nur wenig abweichenden Namen, beigelegt wird, was sich dort in einer Person vereinigt findet. Zuweit geht *Buttmann*, wenn er Jubal = Jabal auch dem Namen nach für identisch mit Apollo hält. Jabal ist „*Vater der Zeltbewohner und Hirten.*“ יֹשֵׁב, mit den Wurzelelementen שב, ist ursprünglich: *sich senken, neigen*, entsprechend dem Sansc. **sad** (vgl. **prasad** *sich vorwärts neigen*), im verwandten Stamme שוב vgl. סב *sich wenden.* Daran schliesst sich: *sich niederlassen* (κῶλα κάμπτειν), *sitzen* (**sad**) vgl. שֶׁבֶת, dann *besitzen, bewohnen* mit dem Acc. Daher: „*die Zelte bewohnen* (C. 25, 27. Jer. 35, 7., Scenitae) *und die Heerde.*“ Auch Ps. 22, 4. ist *etwas bewohnen* s. v. a. wohnen da, wo etwas ist. An eine Ellipse, wie אֲשֶׁר מִקְנֶה, ist nicht zu denken, obschon die alten Uebersetzer den Ausdruck durch Hinzusetzung eines zweiten Verbum erleichtern. Geschildert ist das Leben des wandernden Nomaden, der seine Zelte vgl. C. 25, 16. aufschlägt, wo er Weide für sein Vieh findet (Plin. N. H. VI, 28.). Solch ein Nomadenleben führten die Patriarchen mit ihren zahlreichen Nachkommen, und die Vorliebe für dasselbe blieb den Hebräern bis in eine sehr späte Zeit. Die Rechabiten sind Jer. a. a. O. wieder vollständig wandernde Nomaden. Bemerkenswerth ist es, dass dies Nomadenleben, dem Seths Nachkommen ergeben waren, abgeleitet wird von einem Nachkommen Kains, der den Acker bebauete und eine Stadt gründete. Jabal ist der Vater d. i. Urheber (Onk. רב, Saad. أول) dieser Lebensrichtung, er, der **sechste** Nachkomme Kains, ist der **erste**, der diese Lebensweise ergriff, und doch ist schon Abel v. 2. ein רעה צאן. Man kann darin noch eine Spur erkennen, dass diese genealogische Theorie ursprünglich nichts mit Kain und Abel gemein hatte, womit sie der Concipient in Verbindung setzt. — Jubal ist „*Vater aller, die umgehen*

mit Cither und Schalmeie." Sein Name erinnert an יוֹבֵל *tuba.* כִּנּוֹר, das Hauptinstrument der hebräischen Musik, hatte nach Josephus Ant. VII, 12, 3. zehn Saiten, und wurde mit dem Plectrum gerührt, nach 1 Sam. 16, 23. 18, 10. 19, 9. mit der Hand; wahrscheinlich beides zu verschiedenen Zeiten. Der Kinnôr, als Träger des Gesanges, steht, wie alle anderen Instrumente bei den Hebräern, vornehmlich im Dienste des religiösen Gesanges Ps. 150, 3 f., begleitet die Freudengesänge Gen. 31, 27. Hiob 21, 12. beim Festmahle Jes. 5, 12., und stimmt sich herab zur Trauer Hiob 30, 31. (vgl. die Auffassung von Jes. 16, 11. bei Jer. 48, 36.). Das Instrument kam mit dem Namen κινύρα zu den Griechen, und schon daraus lässt sich abnehmen, dass es nicht blos hebräisch war. In Syrien und Phönicien findet sich der Kinnôr (ܟܢܪܐ) Ez. 26, 13. Der mythische Κινύρας von Byblus Strabo XVI. p. 331. trägt unstreitig diesen Namen, und liesse sich Kinnôr zuverlässig mit dem sanscr. Kinnara, dem himmlischen Chor in Kuvêras (Kinnarêça) Dienste, mit v. Bohlen combiniren, so würde der Kinnor eins der ältesten musikalischen Instrumente sein, das die wandernden Völker aus dem Osten begleitete. Indess liegt die Ableitung von ܟܢܪܐ *Hanf* (vgl. كتارة *leinen Gewand*), der ursprüngliche Stoff der Saiten vgl. *Spanheim* zu Callimachus S. 466. ff., näher, und auch dies führt wieder auf Syrien. Γίγγρας, was *Hitzig* Psalmen Th. 2. S. 3. hieher zieht, ist Blasinstrument, und dürfte schon darum mit Kinnor nichts gemein haben; dazu geht γιγγραίνω, ein reduplicirter Stamm, direct auf die R. grî *tönen* zurück. Saad. الطنبور, vgl. *Niebuhr* Reisebeschr. I. S. 179. — Neben dem Saiteninstrumente כִּנּוֹר wird hier von Jubal abgeleitet עוּגָב, welches auch Hiob 21, 12. 30, 31. neben ersterem steht, wie Ps. 150, 4. neben מִנִּים. Nur an diesen vier Stellen kommt עוּגָב vor. Der Syr. übersetzt ܟܢܪܐ ܩܝܬܪܐ, wahrscheinlich nach einer Umstellung der Worte, so dass ܩܝܬܪܐ dem עוּגָב entspricht in Uebereín-

stimmung mit Sept. und Saad. Dagegen geben es die Chaldäer constant durch אַבּוּבָא *Flöte*, wie es der hebr. Uebersetzer Dan. 3, 5. 10, 15. für סוּמְפֹּנְיָה setzt. Ein Blasinstrument, die Hirtenflöte, Schalmeie, ist auch hier einzig angemessen, wo Kinnôr und Ugâb beide Gattungen von Instrumenten repräsentiren; ebenso Hiob 21, 12. „Pauke, Cither, Schalmeie“ die roheste Gestalt einer Instrumentation. Nach der Etymologie heisst עוּגָב (eigentlich *Lieblichkeit*) das *liebliche Instrument*, und der Name spricht für semit. Abkunft, wogegen v. B. geneigt ist, die Citharöden und Pfeifer aus Persien nach Jerusalem herüber gekommen sein zu lassen, an خوغا und كوكوكردن *ein Instrument spielen* erinnernd. S. *Pfeiffer* über die Musik der alten Hebräer S. 37. ff. 48. f., *Forkel* Gesch. der Musik Th. 1. S. 131. vgl. mit *Saalschütz* Form der hebr. Poesie S. 329. ff. — Zillas Sohn v. 22. ist Tubal-Kain, Erfinder allerlei scharfer Instrumente von Erz und Eisen. Auch die Aegypter weisen die Erfindung solcher zur Vertheidigung und Ackercultur nöthigen Werkzeuge mythisch nach, und setzen dieselbe, gleich der Erfindung musikalischer Instrumente, unter Osiris Regierung. Diod. Sic. I, 15. 16. In der phönicischen Sage bei Sanchuniathon (Euseb. pr. ev. I, 10.) werden zwei Brüder genannt als σιδήρου εὑρεταὶ καὶ τῆς τούτου ἐργασίας. Einer von ihnen war Χρυσώρ, der neben anderen Künsten zugleich λόγους, ἐπῳδὰς καὶ μαντείας getrieben haben soll. Die griechische Mythologie kennt neben dem Gott der Schmiede die wandernde Künstlerfamilie der Τελχῖνες (Diod. Sic. V, 55.), denen nach Strabo XIV. p. 601. f. die Erfindung Erz und Eisen zu bearbeiten zugeschrieben wird; die nordische Sage nennt Dwalinn, den ersten der Zwerge, welche allerlei Arten von Waffen fertigten, vgl. *Buttmann* a. a. O. S. 164. f. Die hebr. Dichtung setzt, wie die ägyptische, die Erfindung der Erzarbeiten gleichzeitig mit der musikalischer Instrumente. Tubal-Kain ist Halbbruder von Jabal und Jubal. קַיִן = قَيْن bedeutet *den Schmidt*; der erste Be-

standtheil תּוּבַל ist ein oft vorkommender Name eines Volks in Norden (C. 10, 2.), das nach Ez. 27, 13. Erzarbeiten nach Tyrus lieferte; توبال ist im Persischen *Erz*, und תּוּבַל־קַיִן kann in persischer Composition *Erzschmidt* bedeuten. Ist dies die Bedeutung des Namens (eine andere rein semitische Ableitung will nicht wohl gelingen), so dürften wir in Tubal-Kain ein accessorisches, fremdes Element erkennen, welches der hebr. Sagenkreis in sich aufnahm und vielleicht dadurch noch als solches bezeichnet, dass dem Tubal-Kain eine andere Mutter gegeben wird, wodurch er sich von dem engeren Verbande der Brüder, die das Nomadenleben mit seinen Künsten des Friedens einführen, trennt. Dass die Sept. gegen alle anderen krit. Auctoritäten קַיִן auslassen, wird von *Ilgen* Tempelarch. S. 28. zu hoch angeschlagen. — לֹטֵשׁ כָּל־חֹרֵשׁ נְחֹשֶׁת וּבַרְזֶל, nicht *faber fabrorum* i. e. primus fabrorum, *qui aes ferrumque contundunt*, acuunt, secant, tractant (Schumann), sondern חֹרֵשׁ (nicht = חָרָשׁ) ist Neutrum: *das Schneidende*, wie יֶתֶר *das Uebrigbleibende*. Daher: „*er schärfte* (Ps. 7, 13.) *allerlei Werkzeug von Erz und Eisen*,“ verfertigte allerlei scharfe Instrumente. Die alten Interpreten erleichtern sich die Stelle, wie der Syr., Sept. und Vulg. durch Auslassungen und Umstellungen, oder conformiren, wie Saad., Onk., nach v. 20. 21.,' worauf sich eine überflüssige Emendation (הוּא אֲבִי כָּל־לֹטֵשׁ חָרָשׁ) stützt. — Kaum sind Werkzeuge von Erz und Eisen, wozu auch die Waffen zu rechnen sind, erfunden, so folgen:

V. 23. 24. Gewaltthätigkeiten, durch dieselben verübt. Lamech, Tubal-Kains Vater, triumphirt darüber, dass er die Beleidigung eines Mannes blutig vergolten habe. Es hat ihm jemand eine Wunde geschlagen, und er hat dafür den Thäter erschlagen, und rühmt sich im Selbstgefühl seiner Unverletzlichkeit, die ihm der Gebrauch seiner Waffen sichert:

„Siebenmal wird Kain gerochen,
Doch Lamech sieben und siebzig mal.“

Die Verse unterscheiden sich durch ihre poetische Form, im Gebrauche poetischer Wörter (הַאֲזִין, אִמְרָה), eines vollständig durchgeführten Parallelismus, und nicht zufälliger Assonanzen. Wir haben darin ein altes Volkslied, welches der Referent nach der Sitte orientalischer Historiker (vgl. Num. 21.) seiner Genealogie an passender Stelle anfügte. Lamech ist darin mit wenigen Worten verherrlicht, der Held, der durch eigene Kraft die Strieme mit dem Tode wiedervergilt und sieben und siebzigfältig die Beleidigung zurückgiebt. Die rohe Kraft ist Gegenstand des Lobes, wie z. B. in Simsons Leben und überall in der Volkspoesie. Das Liedchen selbst hatte höchst wahrscheinlich keinen grösseren Umfang. Der Gedanke ist vollständig, und nirgends eine Spur, die auf ein Fragment schliessen liesse. Spuren ähnlicher Volkslieder finden sich Jud. 16, 23. 24. 1 Sam. 18, 7. Jes. 23, 16. Das „Buch der Kriege des Herrn“ Num. 21, 4. muss viele dergleichen enthalten haben. — שְׁמַעַן = שְׁמַעְנָה Ewald §. 291. 8., im Parallel. = הַאֲזֵנָּה wie Deut. 32, 1. Jes. 1, 2. — Im genau gehaltenen Parallelismus entspricht dem לְפִצְעִי das folgende לְחַבֻּרָתִי *ob* (Ew. §. 527.) *meiner Wunde*, *Strieme* (Ex. 21, 25.) d. i. weil er mir eine Wunde, Strieme geschlagen hat; eben so entspricht dem אִישׁ im nächsten Gliede יֶלֶד *puer*, *der junge Mann*, wie Koh. 4, 13. 15. Gemeint ist in beiden Versgliedern nur ein Factum, ein Mord, den Lamech an einem jungen Manne verübt hat. Dass übrigens eine wirklich vollbrachte That gemeint sei, geht aus dem Perfectum הָרַגְתִּי hervor: „*einen Mann hab' ich erschlagen*,“ wie es die Sept., der Syr., Vulg. und Sam. richtig auffassen. Vergebens hat man von Onkelos an den Lamech von der Blutschuld freisprechen wollen. — V. 24. vgl. v. 15. Dies Liedchen scheint die Quelle jener bestimmten Angabe in der Verheissung zu sein. — Hier konnte der Referent stehen bleiben. Indess hat er sich zuweit von der in der Grundschrift folgenden Genealogie Seths, die wieder mit Adam beginnen muss, entfernt, als dass er, seiner sonstigen Manier gemäss, nicht für nöthig erachten

sollte, zur derselben einzuleiten. Indem er zugleich die von ihm gegebene genealogische Tafel der Kainiten für grundverschieden von der sethitischen hält, nimt er

V. 25. 26. aus Cap. 5. die zwei ersten Glieder herüber: Seth und dessen Sohn Enosch, und bestimmt zunächst das Verhältniss, in welchem Seth zu Kain und Abel steht. Kain ist vertrieben, Abel ermordet; Seth ist daher ein von Gott zum Ersatz gegebener Sohn an Abels Stelle, Stammvater der Nachkommen, welche nicht von Gott verflucht sind. Auf diesen Gedanken gründet der Erzähler seine etymologische Deutung des Namens שֵׁת, den er von שׁוּת ableitet, und der Mutter, welche sehr gewöhnlich dem Kinde den Namen gab vgl. v. 1. 16, 11. 19, 37. 38. 29, 32. ff. 30, 6. ff. 35, 18. 1 Sam. 1, 20. Jes. 7, 14. (falsch ויקרא Sam., Syr. nach v. 26. geändert), die Worte in den Mund legt (vgl. C. 21, 6. 38, 29.): „*denn gegeben hat mir Gott einen anderen Sprössling an Abels Statt, weil Kain ihn getödtet.*“ v. Bohlen identificirt שֵׁת mit dem indischen S a t j a, der aber eine ganz andere mythische Person ist. Durch das enge Anschliessen an das folgende elohistische Stück ist es übrigens höchst wahrscheinlich veranlasst, dass dem Erzähler gegen sonstige Redeweise der Ausdruck אֱלֹהִים mit unterläuft, in einer Phrase, in der beide Gottesnamen stehen können vgl. C. 33, 5. 48, 9. mit 1 Sam. 1, 27. Die Erscheinung ist, wie C. 7, 9. vgl. m. 6, 22., und es wäre Unrecht, hier eine spätere Entstellung voraussetzen zu wollen, wie allerdings C. 17, 1. eine solche vorkommt. — כִּי הֲרָגוֹ nicht *quem* occidit. Auch C. 3, 19. ist כִּי nicht Pronomen, sondern כִּי — כִּי stehen coordinirt. — V. 26. וּלְשֵׁת גַּם־הוּא *und auch dem Seth* vgl. C. 10, 21. nicht גַּם־לוֹ (2 Sam. 6, 23. ist verschieden) Ew. §. 560. — „*Damals fing man an, den Namen Jehovas anzurufen.*“ קָרָא בְּשֵׁם י׳ hat immer den Sinn der V e r e h r u n g Jehovas, wie aus Ps. 79, 6. 116, 17. Jes. 12, 4. (Ps. 105, 1. 1 Chr. 16, 8.) erhellt. Es kann auch hier der Sinn nicht sein: man begann sich nach Gottes Namen zu nennen, im Gegensatz zu den kainitischen Men-

schenkindern (Cleric., Ilgen, Mich.), sondern der Ergänzer will die Anfänge der wahren Jehovaverehrung nachweisen, die er bis in die Zeit des Seth hinaufrückt. Die wahre Religion ist ihm zugleich die primitive. Um das Befolgen derselben (C. 5, 22. 6, 9.) oder Abfallen (6, 5.) von ihr dreht sich die Geschichte der kommenden Geschlechter. Natürlich konnte übrigens nicht unter den Kaïniten, welche von Jehova getrennt nichts mit ihm gemein hatten, sondern nur unter den Sethiten die wahre Gottesverehrung ins Leben treten. Denn an Seth schliesst sich Noach, und an diesen der Stammvater des vor allen Nationen bevorzugten Volks, das allein im Besitz des ursprünglichen, reinen Dienstes des Herrn blieb, dem die Patriarchen treu ergeben waren. Gerade der Ergänzer hebt letzteren Umstand mit Absicht in der Geschichte der Urväter hervor, und legt ihnen, wie er hier die Anfänge der Gottesverehrung zeigt, C. 12, 8. 13, 4. 21, 33. 26, 25. das fortgesetzte קָרָא בְּשֵׁם י׳ bei. Diese Uebereinstimmung macht *Ilgens* Annahme einer späteren Interpolation unmöglich. Nach einer traditionellen Erklärung bei den Juden (Onk., Jonath., Pers. vgl. Joseph. Ant. I, 3, 1.) sollen hier die Anfänge des Götzendienstes und der Entheiligung Jehovas gezeigt werden (הוּחַל *entweiht werden* vgl. Ez. 39, 7.).

Cap. 5.

Hauptgenealógie Adams bis auf Noach.

Der Verfasser der Grundschrift fährt fort in seiner Erzählung. Das Menschengeschlecht ist Cap. 1. geschaffen, von Gott gesegnet und zur Fortpflanzung bestimmt. Rasch schreitet nun der Erzähler fort zum zweiten Stammvater des Menschengeschlechts, zu Noach, bei dem er länger verweilen muss. Den Uebergang bildet die C. 5. gegebene genealogische Tafel der Nachkommen Adams, die von Seth ausgehen, bis zu jenem Endpuncte, fortgesetzt C. 11, 10. ff. von Sem bis Abraham. Es ist unbezweifelt, dass diese Genealogie vom

sogenannten Elohisten herrühre d. h. nicht von ihm fingirt, sondern von ihm aus dem Sagenkreise seines Volks entnommen und seiner Schrift einverleibt sei. Dies beweist nicht allein der Gebrauch des Namens אֱלֹהִים v. 1. 22. 24., sondern vor allem die deutliche Rückbeziehung in v. 1 — 3. auf C. 1, 26 — 28. Hier wie dort erschafft Gott den Menschen nach seinem Ebenbilde; erschafft sie männlich und weiblich (זָכָר וּנְקֵבָה), ohne von Eva und deren Bildung aus der Rippe des Mannes etwas zu wissen; segnet sie und giebt ihnen den Namen אָדָם, wie er dort alle Geschöpfe benennt. Hier wie dort dieselben Phrasen, dieselbe Breite im Ausdrucke, wozu noch entscheidend der Umstand kommt, dass die im Zusammenhange geschriebene Grundschrift dieses Fundaments der Darstellung nicht entbehren konnte. Cap. 5. schliesst sich eng an C. 2, 3. an. Man übergehe die dazwischen eingeschobenen Erzählungen, und der Zusammenhang der alten Schrift ist deutlich und vollständig. Es muss daher die Behauptung früherer Kritiker, dass Cap. 5. ursprünglich in keiner Verbindung mit Cap. 4. gestanden habe, festgehalten werden, wogegen der Zusammenhang beider Capitel in vorliegender Gestalt, als ein vom Ergänzer mit Absicht veranlasster, nichts beweist, am wenigsten Identität der Verfasser. Allerdings findet sich v. 29. im Fluche Jehovas, der auf der Erde lastet, eine unverkennbare Beziehung auf C. 3, 17. (vgl. עִצָּבוֹן an beiden Stellen), worauf die Vertheidiger der ursprünglichen Einheit der Genesis ihre Gegenbeweise stützen. Vgl. *F. H. Ranke* Untersuchungen u. s. w. S. 170. Indess ist es hier gerade diese Rückbeziehung auf einen Abschnitt des Ergänzer, welcher in den Worten von לֵאמֹר bis יְהוָה einen anderen Verfasser erkennen lässt. Dazu ist hier die einzige, obenein verunglückte, etymologische Deutung eines Namens gegeben; der Zusatz unterbricht den Zusammenhang und ist so lose angefügt, dass man ihn herausnehmen kann, ohne etwas zu vermissen. Die ganze Manier erinnert an den Ergänzer, und zum vollständigen Beweise, dass von ihm die Worte eingeschoben sind, kommt willkommen noch der unterscheidende Gottesname יהוה hinzu. Die vorausgehenden Worte der

Grundschrift: „*er zeugte einen Sohn und nannte seinen Namen Noach*," wodurch Noach, von dem alsbald mehr erzählt werden soll, vor anderen hervorgehoben wird, geben dem Ergänzer Anlass, den Zusatz, mit לֵאמֹר eingeleitet, anzufügen, genau wie C. 30, 24. Aus Nichtbeachtung des Umstands, dass die Anfangsworte des 29. Verses noch zur Grundschrift gehören, ist *Ilgens* verwerfliche, von *Schumann* gebilligte, Emendation לֹחַ st. בֵּן v. 28. hervorgegangen. Nach *v. Bohlen*, der hier eine ursprünglich chaldäische Combination, die der hebr. Schriftsteller nur einmal durch Ableitung des Namens Noach unterbrochen habe, sieht, würde das ganze Stück vom Ergänzer eingeschoben sein, was nach allem unmöglich ist.

Die planmässige, chronologische Anordnung der Tafel ist immer anerkannt. Mit stereotypen Ausdrücken rechnet der Referent die Jahre des Urvaters vor bis zur Geburt des Sohnes, der das Geschlecht fortführt, sodann den Rest der Lebensdauer und addirt zuletzt beide Angaben, um das ganze Leben des einzelnen zu bestimmen. Dasselbe Verfahren ist in der entsprechenden Genealogie Cap. 11. angewandt, und wir erhalten in der Deduction von 2 mal 10 Geschlechtern anscheinend eine sichere, chronologische Grundlage für die Geschichte vom Stammvater des Menschengeschlechts bis zum Stammvater der Hebräer. Die Reste der Sagengeschichte sind bei den betreffenden Personen der genealogischen Tafel einverleibt. Wie v. 24. das Entrücktwerden Henochs von der Erde, so ist die Episode von der Fluth zwischen die Geburt der Söhne Noachs C. 5, 32. und den Tod des Letzteren C. 9, 29. eingeschoben. Daher musste die Tafel in C. 5. unabgeschlossen bleiben. So sicher nun zwar die ganze Genealogie den Zweck hat, auf Abraham und das jüdische Volk hinüberzuleiten, so wenig lässt sich doch ein entfernterer Zusammenhang mit verwandten mythischen Theorien anderer Völker abläugnen, nur, dass hier alles anders, ächt hebräisch, aufgefasst ist. Entscheidend dafür ist der durch v. Bohlen wohl hervorgehobene Umstand, dass der antediluvianischen Urväter gerade z e h n genannt werden. Eben so viel kennt Indien (Manu I, 35.) neben z e h n Verkörperungen Vishnus (*v. Boh-*

len A. Ind. I. S. 214.), zehn Ki nennen die Chinesen, zehn Heroen die Aegypter (Plato Vol. 10. S. 49.), zehn Herrscher bis zur Fluth die Chaldäer (Beros. bei Syncell. p. 30. 39.), vgl. *v. Bohlen* a. a. O. II. S. 301. f., *Hasse* Entdeckungen II. S. 51. Es wäre ein sonderbares Zusammentreffen, wenn hier nicht ein historischer Verband die Uebereinstimmung bewirkt hätte, und die gleichen, auf Beobachtung des Himmels beruhenden, Grundlagen schliessen vollends den Zufall aus. Die zehn Urväter der Genesis gehören daher bestimmt als alte Erinnerung in denselben Cyclus mythischer Dichtung, und geben eine der primären Form treuere Gestalt als die sieben in C. 4. Was aber die hebräische Genealogie bestimmt von den analogen Dichtungen des übrigen Orients abscheidet, ist hauptsächlich das, dass die astronomische Bedeutung ganz aufgegeben und eine andere Idee untergeschoben ist. Bedeutungslos für den Hebräer schimmert noch die leicht erkennbare 365 in Henochs Leben durch, wogegen weder die Gesammtzahl der Lebensbestimmungen der Stammväter (= 8575) noch die Lebensdauer des einzelnen sich einem bestimmten Systeme anschliessen. Dort Entwickelungperioden, Weltalter, hier Individuen; dort Cyclen, hier im Sinne des Hebräers wirkliche Lebensjahre, so sehr sie auch das Maass des gewöhnlichen Lebens übersteigen.

Der letztere Umstand, die hohen Lebensjahre der Patriarchen, hat stets zu vielfachen Untersuchungen Anlass gegeben. [6]) Die Zahlangaben sind anscheinend zu bestimmt, als dass sie nicht, vom Auctoritätsglauben unterstützt, hätten für historisch genommen werden sollen, und es gründet sich bekanntlich auf diese Annahme die Berechnung vom Alter unseres Planeten bei älteren Chronologen. In der vornoachischen Periode liegen nach Cap. 5. die Gränzen des Menschenlebens zwischen 777 und 969 Jahren. Der am frühzeitigsten

---

6) Vgl. *Hensler* Bemerkungen über Stellen in den Psalmen u. in d. Genesis, S. 280. ff.; *Kanne* bibl. Untersuchungen u. Auslegungen Th. 1.; *Bredow* Untersuchungen über wichtige Gegenstände der alt. Gesch. Th. 1.; *Krause* dissert. longam hominum antediluv. vitam a dubiis vindicans causasq. eam praestantes expendens; *Pustkuchen* Untersuchungen der bibl. Urgesch. Th. 2. S. 81. ff.

vom Schauplatze abgetretene Henoch wird doch 365 Jahre alt und scheidet auf aussergewöhnliche Weise. Nach der Fluth C. 11. sinkt die Lebensdauer von 600 bis zu 148 Jahren herab, und es fragt sich, wie diese Angaben zu verstehen seien. Doch tritt hier zunächst noch die Schwierigkeit entgegen, dass neben dem recipirten, masorethischen Texte die samaritanische Recension zum grossen Theil ganz andere Zahlangaben enthält, und die Septuaginta, denen Josephus folgt, nicht minder bedeutende Abweichungen geben. Zur bequemeren Uebersicht möge hier Vaters vergleichende Tabelle Platz finden.

Urväter.	Hebr. Text.			Sam. Text.			Sept.		
	Jahre vor d. Geb. des Sohnes.	Rest des Lebens.	Ganze Lebensdauer.	Jahre v. d. G. d. S.	Rest d. L.	G. Lebensd.	Jahre v. d.G. d. S.	Rest d. L.	G. Lebensd.
Adam	130	800	930	130	800	930	230	700	930
Seth	105	807	912	105	807	912	205	707	912
Enosch	90	815	905	90	815	905	190	715	905
Kênan	70	840	910	70	840	910	170	740	910
Mahalalel	65	830	895	65	830	895	165	730	895
Jared	162	800	962	62	785	847	162	800	962
Henoch	65	300	365	65	300	365	165	200	365
Methuschelach	187	782	969	67	653	720	*187	782	969
Lamech	182	595	777	53	600	653	*188	565	*753
Noach	500	—	(950)	500	—	(950)	500	—	(950)

Man sieht indess leicht, dass die ursprüngliche Gestalt der chronologischen Anordnung im masorethischen Texte gegeben sei, woneben die anderen beiden Gestaltungen absichtliche Veränderungen nach bestimmten Grundsätzen verrathen. Der griechische Uebersetzer greift nie die ganze Lebensdauer an. Der einzige bei Lamech v. 31. vorkommende Fall ist unsicher, da Josephus Ant. I, 3, 4., mit dem hebr. Texte übereinstimmend, 777 angiebt, und sich kein Grund zu einer Veränderung zeigt. Dagegen nimt er an, dass zwischen der reifenden Mannbarkeit und dem hohen Alter, welches alle erreichen, das Verhältniss stattfinden müsse, dass vor dem 150sten Lebensjahre noch kein Zeugen eines Nachkommen möglich sei. Daher setzt er 100 Jahre hinzu, wo der Vater bei der Geburt des Sohnes jenes Normalalter noch nicht erreicht hat, und gleicht die Differenz bei der Bestimmung der übrigen Jahre wieder aus. Ein ähnliches Verfahren s. Cap. 11. Zugleich entsteht dadurch eine grössere Regelmässigkeit, indem fast nie der Vater in einem jüngeren Alter den Sohn erzeugt, als dieser den seinigen. Darauf mag auch die mit dem Gesammtalter Methuschelachs und C. 11, 10. unverträgliche Variante 167 (Rest des Lebens: 802) in v. 25. beruhen statt 187, welches mit Cod. Alex. Josephus hat, der zugleich v. 28. mit dem hebr. Texte 182 st. 188 angiebt. Die samaritanische Recension führt den richtigen Gedanken von successiver Abnahme des Lebensalters mit falscher Consequenz soweit durch, dass, abgesehen von dem früh entrückten Henoch, der Sohn nie älter wird als der Vater, wobei er nur dem Kênan 5 Jahre mehr, als dem Enosch gestattet. Nothwendige Folge dieser Consequenz ist eine andere, die nämlich, dass sich mit der Abnahme des Alters zugleich die Jahre vor der Geburt des Sohnes, die überhaupt nicht 150 übersteigen dürfen, verhältnissmässig verfrühen müssen, so indess, dass, wie dort, circa 5 Jahre keinen wesentlichen Unterschied machen. Daher lässt er bei Jared, Methuschelach und Lamech nicht allein 100 Jahre schwinden, sondern substituirt bei den beiden letzteren andere, seinem Systeme entsprechende, Zahlen. Nur Noachs ausserordentliches Alter

hat keiner von beiden anzugreifen gewagt. Es war bei diesem ausserordentlichen Manne zu tief mit der Sage verwachsen, als dass ein Abweichen möglich gewesen wäre. Der hebr. Text ist für beide unverkennbar die Grundlage, und die Planmässigkeit in den Abweichungen beweist genügend die Willkührlichkeit der Aenderungen.[6] — In Betreff der hohen Zahlangaben, die somit nach dem hebr. Texte allein zu bestimmen sind, ist man auf mehrfache Abwege gerathen. Die älteste Auffassung ist die historische. Nach ihr hat z. B. Jared wirklich 962, Methuschelach 969 Jahre gelebt, und schon Josephus Ant. I, 3, 9. fühlt sich veranlasst, den Auctoritätsglauben durch Gründe zu unterstützen. Mit Berufung auf gleichartige Angaben bei anderen Völkern stützt er sich auf die jugendliche Kraft des von Gott erst geschaffenen Menschengeschlechts, auf den vorausgesetzten Gebrauch passenderer Lebensmittel und besonders auf die Absicht Gottes, durch ein den Urvätern verliehenes längeres Leben für die Bildung des Menschengeschlechts zu sorgen. Die neueren Vertheidiger der historischen Auffassung bedienen sich keiner wesentlich anderen Gründe, und um die von Physiologen unwiderleglich dargethane Behauptung: dass es dem menschlichen Körper bei einer von der gegenwärtigen nicht ganz verschiedenen Organisation unmöglich sei, ein Alter von 200 Jahren zu übersteigen, geschweige eins von 900 Jahren zu erreichen, umzustossen, trägt Tiele sogar kein Bedenken, gegen Naturforschung und Bibel eine durch die Sündfluth bewirkte climatische Veränderung der Erde und dadurch bedingte Abnahme der Lebenskraft des Menschen anzunehmen. Diese historische Auffassung wurde indess in neuerer Zeit bald aufgegeben, aber nicht sobald der Glaube, dass dennoch in den Zahlangaben historische Data liegen können, und es fragte sich, wie die Möglichkeit zu vermitteln sei. *Gatterer* (Welt-

6) *J. D. Michaelis* de chronol. Mosis ante diluv. (§. 4. ff.) in den Commentt. societati reg. Gott. p. a. 1763—68. oblatis (Bremen 1769). *Gesenius* de Pent. Sam S. 48. *Pustkuchen* a. a. O. S. 84. ff. *Rosenmüller* z. C. 5, 5.

(Weltgesch. S. 8. f.) u. a. halten die Namen der einzelnen Personen für Namen von Stämmen und Familien, so dass die angegebene Lebenszeit von der Dauer des Stammes verstanden werden müsse, eine Annahme, welche zwar Analogie hat, hier aber unanwendbar ist, da sie nicht vollständig erklärt. Nur gezwungen lässt sich die Geburt des Sohnes, der Tod des Vaters mit dieser Ansicht vereinigen, gar nicht die Hinwegnahme Henochs, die nur auf ein Individuum passt, wie die ausdrückliche Angabe von Lebensjahren in Noachs Geschichte, s. C. 7, 11., 9, 28. m. 5, 32. vgl. damit *Hensler* S. 284. f., *Bredow* S. 11. ff. — *Rosenmüller* in den Scholien vermuthet eine Zusammenziehung einer vollständigeren Genealogie (vgl. *Eichhorn* monum. antiquissimae hist. Arabum S. 31. ff.), so, dass auf die wenigen übriggebliebenen Namen die ganze Reihe von Jahren übertragen sei, eine Erklärung, welche das Unwahrscheinlichste, das Halten der Zahl ohne Namen, voraussetzt, und die in der Analogie verwandter Theorien begründete Zahl zehn für einen Zufall ausgeben muss. — Mehr Beifall fand die Annahme kürzerer Jahre. Dass שָׁנָה s. v. a. ein Mondumlauf sei, musste allerdings bald aufgegeben werden, da hierdurch die Ungereimtheit entstand, dass von Enosch bis Mahalalel und Henoch die Söhne im 7. bis 5. Lebensjahre der Väter erzeugt sein müssten. *Hensler* (a. a. O. S. 287. — 325.) wusste die Erklärung dadurch zu verbessern, dass er für die Periode bis Abraham ein dreimonatliches, von da bis Joseph ein achtmonatliches und von Joseph an erst ein zwölfmonatliches Jahr der Berechnung unterlegte. Indess ist dieses stufenweis wachsende Jahr, welches die Idee des Ganzen vernichtet, eine reine Hypothese, welche weder in geschichtlichen Daten, noch in der Natur der Sache eine Begründung findet. Die Scheinanalogien vom einmonatlichen (Eudoxus bei Proclus zu Platos Timaeus I. S. 31., Diod. Sic. I, 26., Varro bei Lactant. institt. II, 13., Plutarch. Numa c. 18., Plin. N. H. VII, 48.), zweimonatlichen (Censorin. d. die nat. c. 19.) oder drei- und viermonatlichen (Diodor. a. a. O., Plut. a. a. O., Solin. Polyh. c. 1.) Jahre bei Aegyptern, Arcadiern u. a. sind nichts als Annah-

men, um dieselbe Schwierigkeit in der ältesten mythischen Geschichte zu heben. Herodot (II, 4.) weiss noch nichts davon. Vgl. *Bredow* S. 21. 38. ff., *Ideler* Astronom. Beobachtungen der Alten S. 65., Chronol. Bd. I. S. 93. In Wirklichkeit hat ein solches kürzeres Jahr im Alterthume nie existirt, wo nur die Wiederkehr der Jahreszeiten, tempus a bruma ad brumam, dum sol redit, wie Varro de ling. l. V, 5. sagt, den Maassstab für die Zeitrechnung angiebt. Daher überall das Jahr vom Kreislaufe (*Bredow* a. a. O. S. 24. ff. *Ideler* Chron. II. S. 588. ff.) benannt, oder von wiederkehrenden leicht fühlbaren Jahreszeiten, wie im Sansc. varsha eig. *Regenzeit*, *Winter*, im Aethiop. ክረምት፡. Hier namentlich wird man am wenigsten dem Referenten den Gedanken an ein kürzeres Jahr unterschieben können, da unzweideutig in Noachs Geschichte vom 7. und 10. Monate C. 8, 4. 5. die Rede ist, mithin שָׁנָה das Jahr der Hebräer sein muss. Alle diese Erklärungsversuche haben aber stillschweigend noch zur Voraussetzung, dass mit dem Anbeginn des Menschengeschlechts bereits eine Jahresrechnung, gleichgültig ob nach zwölfmonatlichen oder dreimonatlichen Cyclen, wirklich vorhanden gewesen sei, und es tritt eine neue Unmöglichkeit hinzu. Der Glaube an eine historische Richtigkeit der Zahlangaben ist daher aufzugeben, und nur ihre mythische Bedeutung festzuhalten. Offenbar soll die allmälige Abnahme des Lebens in beiden Genealogien gezeigt werden, und eben darauf geht C. 47, 9. Jacobs Aeusserung, wenn er in einem Alter von 130 Jahren seine Lebenszeit gering und schlecht nennt, nicht reichend an die Lebensjahre seiner Voraltern. Derselbe Gedanke ist im Sagenkreise durchgeführt, wenn dem Abraham 175 C. 25, 7., dem Isaak 180 C. 35, 28., dem Jacob 147 C. 47, 28., dem Joseph 110 C. 50, 26., dem Mose 120 Deuter. 34, 7., dem Josua 110 [7]) Jos. 24,

---

7) Hier übersteigt die Zahlangabe allerdings nicht die Gränzen der Möglichkeit, obschon der Einfluss der dichtend vergrössernden Volkssage sehr wahrscheinlich ist, namentlich bei Moses Alter von 120 d. i. 3.40 Jahren Ex. 7, 7. Deut. 2, 7. 34, 7. Ebenso geben

29. Jahre beigelegt werden, bis in einer historisch mehr beglaubigten Zeit Eli im 98. Jahre 1 Sam. 4, 15. 18. ein durch Alter erblindeter Greis ist, Barsillai 2 Sam. 19, 33. im 80. J. ein זָקֵן מְאֹד genannt wird, David 1 Reg. 1, 1. im noch nicht vollendeten 70. Jahre vergl. 2 Sam. 5, 4. als abgelebter Mann erscheint, und der spätere Dichter Ps. 90, 10. ein Alter von 80 Jahren als etwas ausserordentliches schildert. So sehen wir also die Vorzeit, namentlich die am weitesten entfernte, von der Gegenwart abstechen. Sie dachte man sich überhaupt tugendhafter, frömmer, kräftiger, und darum auch glücklicher, als die spätere Zeit, welche unter der Last des allmälig wachsenden Verderbens seufzt. Wie alles in jener Zeit als höher und erhabener aufgefasst wurde, so musste nothwendig auch eine längere Lebensdauer die moralische Tüchtigkeit der Vorältern begleiten. Denn „Gottesfurcht mehret die Tage,“ heisst es Prov. 10, 27. vgl. m. Ex. 20, 12. 1 Reg. 3, 14., „aber der Frevler Jahre werden abgekürzt.“ Krankheit und früher Tod (das beklagenswertheste Unglück Ps. 102, 25. Jes. 38, 10.) sind Strafen der Sünde Jes. 38, 17. 33, 24. Ps. 103, 3., und um der Sünden der Menschen willen erscheint dem späteren Geschlechte Ps. 90, 7. ff. das Leben verkürzt vgl. C. 6, 3. Die hohen Zahlangaben schildern somit das idealisirte Glück der Vorzeit. Wie die Welt allmälig, aber unaufhaltsam, herabsinkt, so schwinden allmälig die Vorzüge, welche nur die Tugend begleiten, und die entferntere Nachwelt, die mit der geschwundenen Tugend ihre zeitliche Existenz verkümmert sieht, nährt die Hoffnung, dass einst dem gerechteren Geschlechte auch die erhöhete Lebenskraft und Lebensdauer werde wiederkehren Jes. 65, 20. Solche gerechtere, glücklichere und länger lebende Menschen kennt das ganze Alterthum. Schon

---

die Araber für ihre vormohammedanischen Helden, wenn auch nicht ein unmögliches, aber doch ein über die Gränzen des gewöhnlichen hinausgehendes Leben an. Amru ben Kolthum soll 150 J. gelebt, Hareth nach vollendetem 135 Jahre seine Moallaka gedichtet haben. *Reiske* zu Tharafa proll. XL., *Kosegarten* zu Amru b. K. S. 40.

Josephus Ant. I, 3, 9. beruft sich auf die Traditionen der Aegypter, Chaldäer, Phönicier u. a., um ein tausendjähriges Menschenleben der Vorwelt zu beweisen, und bestätigend kommen die Sagen bei Diod. Sic. I, 26., Herod. II, 4., Berosus a. a. O., Plin. N. H. VII, 48. hinzu, vgl. *Bredow* S. 60. ff. Hauptsächlich gehören hierher Hesiods Dichtungen (Op. et D. v. 112. ff.) vom Herabsinken der Welt vom glücklichen, beschwerdenlosen, goldenen Zeitalter bis zum eisernen, dem Zeitalter des Dichters, in welchem Scham und heilige Scheu vom Menschen gewichen sind, und „der geborene schon mit grauenden Schläfen erscheinet" (v. 180. vgl. m. v. 130.). Ebenso verschlechtert sich bei Manu die Welt in 4 Perioden. In der ersten, wo der Stier, der Repräsentant von Wahrheit und Recht, auf allen Vieren steht, hat das Menschenleben eine Dauer von 400 Jahren. Wie in den folgenden Zeitaltern der Stier ein Bein nach dem andern verliert, bis ihm im vierten nur eins bleibt, so sinkt die Lebensdauer auf 300, 200 und endlich auf 100 Jahre herab. Vgl. *v. Bohlen* a. a. O. II. S. 294. 297.

V. 1—3. Der Erzähler leitet ein zur folgenden Genealogie, sich genau an C. 1, 26. ff. anschliessend. Den Ruhepunct in der Darstellung nach der Kosmogonie bezeichnet eine Ueberschrift: *Das ist das Geschlechtsregister Adams.* Diese Ueberschriften kehren wieder überall, wo ein neuer Abschnitt anhebt, oder ein Absatz bemerklich gemacht werden soll C. 6, 9. 11, 10., und der Ergänzer folgt darin seinem Vorgänger C. 2, 4. 10, 1. u. a. m. vgl. *Ewald* Composit. d. Gen. S. 127. Hier, wo der ältere Referent zuerst diese Ueberschrift bringt, sagt er nicht, wie sonst, אֵלֶּה תוֹלְדוֹת s. zu C. 2, 4., sondern vollständiger זֶה סֵפֶר ת׳. — סֵפֶר ist überhaupt jede abgeschlossene Schrift unbestimmten Umfangs 2 Sam. 11, 14. Deut. 24, 1. Daher auch Verzeichnisse Jos. 18, 9., Geschlechtstafeln Neh. 7, 5. — שְׁמוֹ v. 3. auf den aus dem Zusammenhange

deutlichen Sohn bezüglich vgl. Jes. 17, 5., der des Vaters Bild an sich trägt, Liv. V, 18. vgl. S. 31.

V. 21—24. Henoch lebt in besonderer Gemeinschaft mit Gott 365 Jahre und wird von der Erde entrückt. — Statt des einfachen וַיְחִי חֲנוֹךְ אַחֲרֵי וגו׳, wie man erwarten sollte, ist die Art und Weise seines Lebens angegeben: „*und es wandelte Henoch mit Gott*" d. i. in Gemeinschaft (1 Sam. 25, 15.) mit Gott, was nur noch von Noach C. 6, 9. gesagt wird, und nur bei den frömmsten Verehrern Gottes vorkommen kann. Es liegt mehr in diesem Ausdrucke, als ה׳ אַחֲרֵי Deut. 8, 19. (woran Saad. *im Gehorsam*, Onk. *in der Furcht Gottes* zu denken scheinen) und ה׳ לִפְנֵי C. 17, 1. 24, 40. Der Ausdruck kehrt v. 24. wieder, um Henochs Ende zu motiviren: וְאֵינֶנּוּ *und er war nicht mehr* d. i. nec deinde in terris fuit, wie Liv. I, 16. vom Romulus sagt. אֵינֶנּוּ steht C. 42, 13. 26. vom abhanden gekommenen Joseph, wo es unbestimmt gelassen ist, ob er gestorben sei; anderswo vom raschen, plötzlichen Untergange Hiob 7, 8. 8, 22. Jes. 17, 14. Jer. 31, 15. Ps. 37, 10. (vgl. Prov. 10, 25.) 39, 14. 103, 16. Hier ist es das Verschwinden von der Erde, „*denn Gott nahm ihn hinweg.*" Falsch hat man dies für einerlei mit וַיָּמָת gehalten (vgl. לָקַחַת נֶפֶשׁ 1 Reg. 19, 4.), wogegen schon die alten Uebersetzer richtig an ein lebendig Entrücktwerden in die Nähe Gottes denken, vgl. Jes. Sir. 44, 16. 49, 14., Hebr. 11, 5., Joseph. Ant. I, 3, 4. Dies lebendig Entrücktwerden, ohne den Tod zu erleiden, ist die höchste Auszeichnung, welche Gott der Frömmigkeit zu Theil werden lässt, entgegengesetzt dem lebendig Verschlungenwerden von der Erde C. 19., Num. 16. Jene besondere Auszeichnung findet sich in der h. Schrift nur bei Henoch, Elias 2 Reg. 2. und in der Himmelfahrt Jesu Christi Marc. 16, 19. Luc. 24, 51. Auch das classische Alterthum kennt solch ein Entrücktwerden (vgl. *Ruperti* in *Henke's* Magazin Th. VI. St. 1.). In den Gründen zu dieser Auszeichnung zeigen sich vornehmlich die Unterschiede der Religionen. Herakles wird entrückt (ἐξ ἀνθρώπων ἠφανίσθη,

Lysias orat. 31. S. 494.) ob seiner göttlichen Kraft, Ganymedes (Hom. Il. XX, 223.), weil er schön war; Henoch dagegen, weil er ein göttliches Leben führte. Das A. T. lässt den Zustand und Ort der Entrückten nach ihrer Hinwegnahme unentschieden, woran sich ergänzend die weitere Entwickelung der Ansichten über den zukünftigen Zustand der Gerechten anschliesst. Rabbinen und Kirchenväter benutzen das nach dem Sündenfalle verlassene Paradies zum Aufenthaltsort der Gerechten. Dorthin sind Elias und Henoch entrückt (was der äthiop. Uebersetzer hier in den Text setzt [8])) und verleben den Zustand der Urältern vor dem Sündenfalle. So Kimchi zu 2 Reg. 2, 1., Irenaeus adv. haeres. V, 5., Justinus M. u. a. vgl. *Heidegger* histor. Patriarcharum (Tigur. 1729.) S. 170., *Ludolf* histor. aeth. Comment. S. 355. ff., *Schulthess* Paradies S. 353. ff., *Reland* de relig. Muh. S. 90. Zu vergleichen die Lehre der Essener Jos. B. I. II, 8, 11. Das Paradies wird dadurch überhaupt Vermittlungsort (vgl. Luc. 23, 43.) für die Frommen, welche keines Läuterungszustandes bedürfen, bevor sie zu Gott eingehen. In der Asc. Jes. 9, 9. ist Henoch im siebenten Himmel, vgl. die Erklärer z. Koran 19, 53. bei Maracc. S. 435. — Henoch lebt 365 Jahre, eine im Verhältniss zur Lebensdauer der übrigen Patriarchen kurze Zeit, was den Rabbinen mit der von ihm ausgesagten Frömmigkeit im Widerstreit zu stehen schien. Allerdings kennt das hebr. Alterthum die Idee, dass frühzeitiger Tod ein Glück sei, nicht. Nur der Schmerz über das nicht zu ertragende Leiden presst dem Hiob (C. 3. vgl. Koh. 4, 2. 3.) das Geständniss aus, dass die Vernichtung durch den Tod besser sei, als ein Leben voll Jammers.

---

8) Die Stelle lautet vollständig im Msc. so: V. 24. ወአሥመረ፡ ሄኖክ፡ ለእግዚአብሔር፡ ወ[ሀሎ፡]ሠናየ፡ ቅድሜሁ፡ ወፈለሰ፡ እስመ፡ እግዚአብሔር፡ ኀበቶ፡ ውስተ፡ ገነት፡፡

Dem Frommen bleibt nichts, als die Ruhe im Grabe und das tröstliche Bewusstsein, den geraden Weg gewandelt zu sein Jes. 57, 2., wogegen erst Sap. 4, 7. ff. die Ansicht deutlich ausgesprochen ist, dass Gott die Gerechten frühzeitig aus dem Leben nehme, um sie vor der Sünde zu bewahren. Hier bei Henoch verhält sich die Sache anders, da dem kurzen Leben nicht der Tod gegenübersteht, sondern ein Leben in vollendeterer Gestalt. Er ist dem irdischen Leben entnommen, um zu einem höheren Dasein zu gelangen. Dies ist der Gedanke, den die biblische Erzählung enthält, ohne ein Gewicht auf die bestimmte Zahl 365 zu legen, deren astronomische Bedeutung zu kenntlich ist, als dass sie durch einen blossen Zufall veranlasst sein könnte. Sie dürfte noch einen Wink enthalten, dass die hebr. Theorie ursprünglich dieselben Grundlagen hatte, auf welchen die Dichtungen anderer Völker beruhen, die aber in der moralischen Idee untergingen, oder wenigstens verwischt wurden. Indess ist es misslich, mit v. Bohlen, so scharfsinnig die Vermuthung ist, hier eine Spur von einer Reform des babylonischen Jahrs mit Hilfe eines indischen Astrologen aus Kanjâkubdsha (C. 4, 17.) zu finden, wobei חֲנוֹךְ = ganaka (Rechner) als Personenname aufgefasst sei [9]), wie *Katka, Kankeh*, der vermeinte indische Weise, eigentlich *Kuttaka* d. i. al-Dshebra. Dagegen leitet die Uebereinstimmung der Sage von Henoch mit der phrygischen vom frommen König *Ἀννακός* (*Νάννακος*), der vor der deucalionischen Fluth über 300 Jahre gelebt und seinen Zeitgenossen Frömmigkeit gepredigt habe mit Hinweisung auf das nahe bevorstehende Unheil, von Babylonien ab, und beweist eine grössere Allgemeinheit der mythischen Person, vgl. *Buttmann* Mythol. I. S. 176. ff. Der Name חֲנוֹךְ ist *der Erfahrene, Gelehrte* (vgl. Prov. 22, 6.). Auch die Araber kennen ihn noch خنوخ, أخنوخ, obschon

---

9) *Nork* Braminen S. 233. macht aus dieser Vermuthung bereits eine alte Sage!

diese ihn gewöhnlicher ادريس, von درس abgeleitet (vgl. dagegen Kam. S. 708.), nennen, was der Bedeutung nach mit חֲנוֹךְ übereinkommt. Daran schliessen sich die Vorstellungen der späteren Zeit, welche den Henoch als grossen Propheten verehrt, und ihm ein, wahrscheinlich zu Herodes Zeit entstandenes, prophetisches Buch beilegt (Br. Jud. v. 14.). Er soll Erfinder aller Künste und Wissenschaften sein, namentlich wird die Himmelskunde auf ihn zurückgeführt Euseb. pr. ev. IX, 17., und die Sagen von Hermes trismegistus gehen auf Henoch über, vgl. Bar-Hebr. Chron. S. 5. 6. Daher führt er auch den Namen هرمس الهرامسة *Frähn* zu Ibn-Fozl. S. 192. — Mit Unrecht übrigens sind v. 22. und 24. von Ilgen und Schumann kritisch in Anspruch genommen.

V. 28. 29. Bei Noachs Geburt weicht schon der ältere Erzähler im Ausdrucke ab. Er wird vollständiger: „*und er erzeugte einen Sohn und nannte seinen Namen Noach*," um auf die Geschichte desselben vorzubereiten. Der Ergänzer benutzt diese Gelegenheit, eine etymologische Anspielung einzuschieben. S. oben S. 123. נֹחַ ist nach hebr. Etymologie *quies*, als Personenname wie נוֹחָה 1 Chr. 8, 2., Benjamins Sohn, gebraucht. Der Ergänzer dagegen geht von נָחַם *trösten*, mit מִן der Sache, *über* welche jemand getröstet wird, aus, und leihet Lamech die Hoffnung, dass mit Noach eine neue, für die Welt, auf der Gottes Fluch lastet C. 3, 17., bessere Periode anheben werde. Durch ihn sollte das Menschengeschlecht eine erneuerte Gestalt gewinnen, und in sofern ist er der Trost des zu Grabe gehenden antediluvianischen Geschlechts. In Lamechs Munde ist der Ausspruch prophetisch, auf Noachs Schicksale bezüglich. Grammatisch hat aber נֹחַ nichts mit יְנַחֵם gemein, und die etymologische Combination ist entschieden verunglückt. Die Sept. helfen nach: οὗτος διαναπαύσει ἡμᾶς d. i. יְנִיחֵנוּ, was mit Unrecht von manchen vorgezogen ist. Andere, namentlich ältere, Erklärer finden

eine Beziehung auf den Messias in der Stelle [1]), andere nur die Hoffnung, dass Noach bei den Beschwerden des Ackerbaus trostreiche Hilfe leisten werde (Cleric., Schum.), andere suchen den Trost in dem von Noach eingeführten (C. 9, 20.) Gebrauche des Weins, der des Menschen Herz erfreut. Schliesslich bedarf wohl die gesuchte Spielerei im Reime keiner besonderen Auseinandersetzung.

V. 32. weicht ab von der sonstigen Darstellung in diesem Kapitel. Noach erzeugt drei Söhne, deren Erwähnung der folgenden Geschichte wegen vgl. C. 6, 10. nothwendig war. Man hat aber keinen Grund, den Vers mit v. Bohlen für einen späteren Zusatz zu halten.

Cap. 6—9.

Geschichte des Noach und der Fluth bis zu Noachs Tode.

Als sich die Menschen mehren auf der Erde, verbinden sich die Gottessöhne mit den Menschentöchtern, und es entsteht dadurch ein gewaltthätiges Riesengeschlecht, das vor Alters einen Namen gehabt. Jehova beschliesst bei dem wachsenden Uebel auf Erden das Menschenleben zu verringern; endlich, das Menschengeschlecht ganz zu vernichten mit allem, was auf Erden lebt. Nur Noach findet Gnade in den Augen Jehovas. C. 6, 1—8.

Um ihn bei der bevorstehenden Vernichtungsfluth zu erhalten, giebt Gott dem Noach den Befehl, eine Arche nach bestimmten Verhältnissen zu bauen, von allen Thierarten ein Paar mit dem nöthigen Futter zu nehmen, und dann mit seinen Angehörigen die Arche zu besteigen. C. 6, 9—22. — Noch sind es sieben Tage bis zum Anfange der Fluth, und Jehova befiehlt dem Noach, von allen reinen Thieren je sieben, von allen unreinen ein Paar bei sich zu versammeln. Es ge-

---

1) *Theod. Hasse* de oraculo Lamechi ad Gen. V, 29. Brem. 1712.

schieht, und Noach schickt sich an, die Arche zu beziehen. Die sieben Tage sind verflossen; die Fluth tritt ein. C. 7, 1 — 10. — Im sechshundertsten Lebensjahre Noachs, am siebzehnten Tage des zweiten Monats nun öffnen sich die Quellen des Meers, und die Schleusen des Himmels werden aufgethan. Unablässig stürzt der Regen herab auf die Erde vierzig Tage und vierzig Nächte. Noach mit allem, was vom Verderben errettet werden soll, besteigt beim Eintritte der Fluth die Arche. Die Gewässer steigen auf der Erde bis zu einer Höhe von funfzehn Ellen über den höchsten Bergen, und alles Leben kommt um in der Fluth. Nur Noach und was bei ihm war in der Arche bleibt übrig. C. 7, 11 — 24. Nachdem die Fluth hundert und funfzig Tage gewährt hat, werden die Quellen des Meers und die Schleusen des Himmels wieder verschlossen. Ein Sturmwind streicht über die Erde, die Gewässer senken sich allmälig, und die Arche bleibt stehen auf dem Ararat am siebzehnten Tage des siebenten Monats. Mit dem Anfange des zehnten Monats werden die Bergspitzen bereits sichtbar. Nach vierzig Tagen sendet Noach den Raben aus, sodann die Taube, um den Zustand der Fluth zu erforschen, aber erst nach dem zweiten Aussenden, sieben Tage nachher, bringt die Taube einen frischen Oelzweig mit nach Noachs Arche zurück und kehrt nach abermals sieben Tagen gar nicht wieder. Mit Anfang des 601. Lebensjahres Noachs war die Erde abgetrocknet, und am sieben und zwanzigsten Tage des zweiten Monats vollständig trocken. Auf Gottes Geheiss verlässt nun Noach mit allem, was bei ihm war, die Arche. C. 8, 1 — 19. — Noach baut einen Altar dem Jehova und bringt von allen reinen Thieren und reinen Vögeln ein Dankopfer dar. Jehova riecht den lieblichen Opferduft, und beschliesst, hinfort nicht mehr der Erde der Menschen wegen, deren Sinnen doch einmal von Jugend auf böse sei, zu fluchen und die lebenden Wesen zu vernichten. C. 8, 20 — 22.

Gott segnet den Noach zum neuen Stammvater des Menschengeschlechts und bestätigt seine Herrschaft über die ganze Schöpfung. Auch wird ihm animalische Speise erlaubt,

gleich dem grünen Kraut, nur soll das Fleisch in seinem Blute nicht verzehrt werden. Dagegen wird harte Strafe auf Menschenmord gesetzt, denn der Mensch trägt Gottes Ebenbild und soll ein unverletzliches Wesen sein. C. 9, 1 — 7. Keine Fluth soll wieder das neue Geschlecht vernichten. Der Regenbogen ist das Zeichen des ewigen Bundes, den Gott mit seiner Schöpfung macht. v. 8 — 17. — Durch Noachs Söhne: Sem, Ham und Japhet soll die Erde wieder bevölkert werden. Noach beginnt Ackerbau zu treiben und pflanzt einen Weinberg. Bei einem Rausch entblösst er sich in seinem Zelte, und Ham, der jüngste Sohn, Canaans Vater, spottet über die Blösse seines Vaters. Ehrerbietig bedecken die anderen beiden Söhne den schlafenden Vater mit abgewandtem Gesicht, und Noach verflucht, als er erwacht, Canaan und bestimmt ihn zum Knechte der gesegneten Söhne Sem und Japhet. v. 18 — 27. — Noach lebt noch 350 Jahre nach der Fluth und stirbt in einem Alter von 950 Jahren. v. 28. 29.

Klar ist die Einheit des Plans und der Darstellung in vorliegender Erzählung von der Fluth: zuerst die Veranlassung zu derselben; sodann die Ankündigung mit Angabe der Mittel zur Rettung für die, welche übrig bleiben sollen; dann der bestimmtere Befehl, woran sich anschliesst, wie der Verkündigung gemäss das Strafgericht über die Welt hereinbrach und mit Noach nach der Fluth eine neue Epoche für die Welt begann. Vgl. *Ewald* Comp. d. G. S. 82. ff. 203. ff., *Ranke* Untersuchungen S. 172. ff. Dennoch aber ist, wenn irgend wo in der Genesis, gerade hier die Zusammensetzung aus heterogenen Stücken deutlich. Namentlich ist die fortlaufende Erzählung der Grundschrift leicht zu verfolgen. Der Verfasser ist C. 5, 32. mit Noach und der Geburt der drei Söhne desselben da, wo er innehalten wollte. Eine neue Ueberschrift: אֵלֶּה תּוֹלְדֹת נֹחַ C. 6, 9. scheidet Noachs Geschichte aus. Er ist ein gerechter Mann, einem entarteten Geschlechte gegenüber, und dadurch motivirt die Grundschrift v. 9 — 12. hinlänglich die nahe bevorstehende Fluth, in welcher nur Noach mit den Seinigen übrig bleiben sollte. Es folgt der bekannte Inhalt von v. 13 — 22., worin v. 18. zugleich v. 10.

nothwendig macht. „Noach that, wie Gott ihm befohlen hatte“ v. 22., und unmittelbar schliesst sich daran C. 7, 11. — 8, 19. die Geschichte der Fluth, nach deren Ende das Ganze C. 9, 1 — 17. mit dem göttlichen Segen und Bunde und der Notiz von Noachs Tode v. 28. 29. abschliesst. Hierdurch erst wird C. 5, 32. vollendet. Es fehlt also nichts wesentliches in dieser kürzeren Erzählung, in welcher eins das andere vollständig trägt und erklärt, und somit ist es nicht der Gebrauch des Gottesnamens אלהים allein, der diese Stücke zusammenhält; nicht die Gleichheit der Darstellung oder die Wiederkehr derselben Redeweisen allein (vgl. C. 6, 9. m. 5, 22.; 6, 19. 7, 16. m. 1, 27. 5, 2.; 6, 20. 7, 14. 23. 8, 17. 9, 2. m. 1, 20. 24.; 9, 1. 7. 8, 17. m. 1, 22. 28.; 9, 6. m. 1, 27. 5, 1. u. a. m.), welche dieselben der Grundschrift vindiciren: sondern ganz besonders der strenge Zusammenhang, der fortlaufende Faden der Erzählung, an den nichts zu viel und nichts zu wenig angereiht ist, und der diese kürzere Fluthgeschichte mit der vorausgehenden Genealogie und Kosmogonie unzertrennlich verbindet.

Gegenüber steht der Ergänzer. Er führt C. 6, 1—8. zunächst die Veranlassung zur Fluth, dort v. 11. 12. nur kurz berührt, weiter aus. Das Göttliche verbindet sich mit dem Irdischen auf eine Gott missfällige Weise, und das Menschengeschlecht artet durch die erhöhte Kraft aus. Frevel, Gewaltthat sind die Früchte davon; das Sinnen des Menschenherzens ist böse (v. 5.), und es gereut Gott, dass er den Menschen geschaffen. So erklärt er aus der alten Sage, woher das Uebermaass des Frevels unter den Menschen gekommen sei, und rechtfertigt zugleich den Entschluss Gottes, den Menschen sammt der dienenden Schöpfung zu vernichten, wobei nur Noach „Gnade findet in den Augen Jehovas“ (v. 8.). Nichts ändernd in der Darstellung der Grundschrift findet der Ergänzer C. 7, 1—10. neuen Anlass zu einem Einschiebsel. Während die Grundschrift Gott dem Noach verkündigen lässt, was er beabsichtige mit der Welt, und ihm den Befehl, eine Arche zu bauen, ertheilen lässt und auf C. 6, 22. unmittelbar den Eintritt der Fluth berichtet: vermisst der Ergänzer

den bestimmteren Befehl Gottes, die Arche zu besteigen C. 7, 1., die bestimmtere Verkündigung, wann die Fluth eintreten soll v. 4. vgl. m. v. 10., die bestimmtere Angabe über die aufzunehmenden Thiere v. 2. 8. Dass die Grundschrift zur Erhaltung der Thiergeschlechter nur je zwei in die Arche aufgenommen sein lässt, der Ergänzer dagegen reine und unreine Thiere vom Standpunct des Mosaismus ausscheidet und von ersteren je sieben für die Arche bestimmt, ist längst bemerkt. Auch hierzu muss den Ergänzer ein bestimmter Gedanke veranlasst haben, der sich aus dem Opfer C. 8, 20. ergiebt, wozu nur reine Thiere verwendet werden konnten. In der folgenden Geschichte der beginnenden Fluth fehlt nichts, als das Schliessen der Arche, nachdem die Thiere paarweise eingestiegen sind. Der Ergänzer füllt C. 7, 16. mit drei Worten וַיִּסְגֹּר יְהוָה בַּעֲדוֹ d. i. *und Jehova schloss hinter ihm zu* die Lücke aus. Jehova selbst muss die Thür verschliessen, denn ausserdem ist niemand da. Die Fluth ist zu Ende, und der Ergänzer vermisst nur noch als wesentlich das Dankopfer, welches Noach für seine wunderbare Errettung dem Jehova als religiöser Mann darzubringen hat C. 8, 20. ff. Zugleich beschliesst Gott, durch den lieblichen Opferduft veranlasst, ferner nicht mehr der Erde der Menschen wegen vgl. C. 8, 17. zu fluchen, deren Sinn von Jugend auf böse sei vgl. C. 6, 5., wodurch der Ergänzer den Weg zu dem Versprechen Gottes, keine Fluth mehr über die Erde senden zu wollen C. 9, 8. ff., bahnt und dasselbe vorbereitet. Eine Sage ist noch übrig, an die sich ein nationales Interesse schliesst, die Verfluchung Canaans. Der Ergänzer konnte sie nur C. 9, 18—27. zwischen Gottes Segnungen und Verheissungen und Noachs Tod einschieben. An jeder anderen Stelle hätte die Notiz unpassend gestanden. Uebrigens leuchtet es ein, wie wenig Selbstständigkeit die jehovistischen Einschaltungen haben, in denen sich bestimmte Absichten kund geben, die sich an die Grundschrift erweiternd anschliessen und aus derselben hervorgehn. Nothwendig muss auch hier der Ergänzer die kürzere Fluthgeschichte der Grundschrift vor sich gehabt haben, und nur daraus lässt sich zugleich die Weise der Einschaltungen be-

greifen. Minder frei bewegt sich hier der Verfasser, als bei der ersten grösseren Erweiterung C. 2—4. Hier schiebt er einzelnes zwischen einzelne Verse eines anderen Verfassers, und es liegt in der Natur der Sache, dass er in ein Abhängigkeitsverhältniss zur Originalschrift tritt und sich selbst in Hinsicht auf Diction enger an jene anschliesst. Indem er C. 6, 5—8. entschieden zur Fluthgeschichte einleitet und durch den St. הִתְעַצֵּב v. 6. an das beliebte עִצָּבוֹן C. 3, 16. 17. 5, 29. erinnert, führt er Gottes Entschluss an: „vertilgen will ich (אֶמְחֶה) den Menschen, den ich geschaffen (בָּרָא neben עָשָׂה vgl. C. 7, 4.), von der Erde, vom Menschen bis zum **Vieh**, bis zum **Gewürm** und den **Vögeln** des Himmels," die stehende Formel der Grundschrift vgl. C. 7, 23. m. 6, 20. 7, 14. 21. 8, 17. 19. 9, 2., und C. 7, 8. sehen wir den Ergänzer die Geschöpfe mit denselben Ausdrücken aufzählen. Wenn er C. 7, 1—10. den bestimmteren Befehl Gottes einschaltet, so copirt er genau wieder die Grundschrift, damit überall, wie nothwendig, der Erfolg dem Befehle entspreche. Noach soll v. 1. in die Arche gehen, und הַתֵּבָה mit dem Artikel vgl. v. 7. 9. 9, 18. weist auf die aus C. 6, 14—16. bekannte Arche zurück. Noach ist v. 1. ein Mann צַדִּיק בַּדּוֹר הַזֶּה, wie ihn die Grundschrift C. 6, 9. einen אִישׁ צַדִּיק תָּמִים בְּדֹרֹתָיו nennt. Beschreibt er die Thiere beiderlei Geschlechts, so sagt er v. 2. אִישׁ וְאִשְׁתּוֹ, aber v. 3. u. 9. sagt er זָכָר וּנְקֵבָה, wie die Grundschrift immer, s. S. 30. Vertilgen will Gott **alle Wesen** von der Erde, und er sagt v. 4. וּמָחִיתִי אֶת־כָּל־הַיְקוּם מֵעַל פְּנֵי הָאֲדָמָה, buchstäblich herübergenommen aus v. 23. Ja sogar אֱלֹהִים läuft ihm v. 9. vgl. C. 4, 25. mit unter in einer Phrase, die sich eng an C. 6, 22. 7, 16. anschliesst. Im sechshundertsten Lebensjahre Noachs tritt nach v. 6. die Fluth ein, wie es sich v. 11. bestätigt; vierzig Tage und vierzig Nächte soll es regnen v. 4., wie es v. 12. zutrifft, und die *Sieben* bei Bestimmung der reinen Thiere v. 2. 3. und der Tage bis zur bevorstehenden Fluth v. 4. vgl. v. 10. ist auch in der Grundschrift C. 8, 10. ff. eine öfters wiederkehrende Zahl. Ist somit das Abhängigkeitsverhältniss des Ergänzers von der Grundschrift erwiesen, so hört die unter allen Umständen anzuerkennende

Harmonie, als eine beabsichtigte und in der Natur der Sache begründete, auf, gegen die Trennung der heterogenen Stücke zu beweisen, spricht aber entschieden gegen die Hypothese der Zusammensetzung aus ursprünglich selbstständigen Schriften, wie *Ranke* a. a. O. eindringlich herausgestellt hat. Indess noch weiter zu gehen in der Trennung hat man keinen Grund, und die meist nur äusseren Merkmalen folgende Kritik geht irre, wenn sie mit *Hartmann* historisch-krit. Forschungen S. 212. f. in C. 7, 2. 3. eine spätere Einschaltung eines frommen Israeliten erkennt, oder mit *Stähelin* krit. Untersuchungen S. 27. f. C. 7, 9. für elohistisch, v. 23. wegen v. 4. für jehovistisch, C. 8, 6—12. für zweifelhaften Ursprungs hält, *Ilgens* übertriebener Zerstückelungen und anderer Divergenzen gar nicht zu gedenken. Eben so wenig darf die Kritik aber voraussetzen, dass es unmöglich sei, auszumitteln, was der Urschrift angehöre und was hineinverflochten sei, welcher Annahme *v. Bohlen* beizustimmen geneigt scheint.

Der leitende Gedanke in der Fluthsage ist deutlich vom Ergänzer, wie vom Verfasser der Grundschrift ausgedrückt. Das Menschengeschlecht entartet, und der heilige, allmächtige Weltrichter muss strafen. Wie der Hebräer überall in dem Unheil des Menschen nur Folgen eines sündhaften Wandels erkennt, so setzt er bei dem allgemeinen Strafgerichte durch die Fluth allgemeine Lasterhaftigkeit des Menschengeschlechts voraus. Dem Hebräer ist daher die Fluth eine wahrhafte Sündfluth, wie auch wir diesen Gedanken in das alte Sintvluot d. i. *grosse Fluth* durch Umgestaltung des Worts hineingelegt haben, und der spätere Prophet lässt Jehova abermals eine Vernichtungsfluth beschliessen, weil die Erdenbewohner das Gebot übertraten und den ewigen Bund brachen Jes. 24, 18. vgl. m. v. 5. Noach ist ein gerechter Mann. Er nur mit den Seinigen entgeht dem Verderben, und die niedere lebende Schöpfung, die zwar bei der allgemeinen Zerstörung nicht zu retten ist, soll doch nicht ganz vernichtet werden. Noach muss von jeder Gattung ein Paar zu sich nehmen, und ruhig lassen sich die Thiere in die Arche einschliessen, um nach der Fluth eine neue Welt zu begründen.

Der ganze Mythus dreht sich um die Hauptlehre im Hebräerthume, die Belohnung der Tugend und die nothwendige Bestrafung des Lasters (vgl. Korân 11, 46.), und die Dichtung in ihrer kindlichen Einfachheit ist wenig bekümmert darum, wie das Pflanzenreich hätte fortbestehen können, wie Noach alle Thiere und ihr Futter kennen und versammeln (C. 6, 21.) konnte, wie ein so anhaltender Regen über den ganzen Erdball, wie ein Austreten des Meers (C. 7, 11.) möglich gewesen sei, so, dass das Wasser 15 Ellen (C. 7, 20.) über den höchsten Bergen gestanden habe, und vieles andere, was zum Theil schon die ältesten Vertheidiger der historischen Auffassung in Verlegenheit setzte und eine geraume Zeit den Scharfsinn der Exegeten und Naturforscher vergeblich beschäftigte. Als Resultat aller Bemühungen, den Inhalt als historisch zu beweisen, darf die Anerkennung betrachtet werden, dass wir in der Fluthgeschichte ein grossartiges, mythisches Gemälde haben, dessen einfache Erhabenheit mit jeder Deutelei unverträglich ist.

Der Fluthsagen sind uns mehrere aus dem Alterthume aufbewahrt [2]), welche die Ueberschwemmung theils als eine partielle, wie die samothracische bei Diod. Sic. V, 47., die geographische Verhältnisse erklären soll, theils als eine allgemeine über die ganze Erde darstellen. Mehrere von ihnen beruhen unläugbar auf Verwandtschaft und eigenthümlicher Fortbildung gleicher Grundelemente, wogegen gerade hier wieder die für die Mythenverwandtschaft nicht unwichtige Thatsache hervortritt, dass erst im Fortgange der Zeit, zum Theil unter den Händen fremder Erzähler, die eine Sage der anderen ähnlicher wird. Hellas erzählt von zwei Fluthen, die an verschiedene Namen sich anschliessend in verschiedene Zeiten versetzt werden mussten. Ogyges überlebt eine allgemeine Fluth, die den ganzen Erdboden so hoch bedeckte, dass

2) Vgl. *Bauer* a. a. O. S. 213. ff.; *Rosenmüller* A. u. N. Morgenl. I. S. 22. ff.; *Buttmann* Mythologus I. S. 180. ff.; *Link* Urwelt II. S. 78. ff.; *v. Bohlen* d. A. Ind. I. S. 214. ff. II. S. 296., Commentar S. 78. ff.

dass er auf den Wogen sein Fahrzeug durch den Aether leitete (Nonnus Dionys. III. p. 96. vgl. Jul. Afric. bei Euseb. pr. ev. X, 10., Syncell. p. 68. m. Censorin. d. die n. 21.). Ausgebildeter ist die andere Sage, welche von Deucalion ausgeht, aber, wie jene, erst bei jüngeren Schriftstellern erscheint. Weder Homer noch Hesiod kennen etwas davon, selbst Herodot I, 56. gedenkt keiner Fluth bei Deucalions Erwähnung. Erst Pindar Olymp. 9, 37. ff. erwähnt sie, und in ausgebildeterer Gestalt geben sie Apollodor bibl. I, 7., Ovid Metam. I, 240. ff., Lucian d. dea Syr. C. 12. 13. Als Zweck der Fluth erscheint hier die Vernichtung des ehernen Geschlechts, welches bei Hesiod noch ohne Fluth untergeht. Dadurch kommt die Sage der biblischen nahe, denn das vernichtete Geschlecht verübte Ungerechtigkeiten, hielt weder Eide noch Gastrecht, schonte keines Flehenden und musste endlich gestraft werden. Zeus sandte heftige Regengüsse, und bei Lucian that sich die Erde auf, um ungeheuere Wassermassen entströmen zu lassen. Deucalion, der einzige Gerechte, bestieg mit seinem Weibe Pyrrha (bei Lucian sind es Weiber) den von ihm gezimmerten Kasten, in den er nach der späteren Gestaltung der Sage die paarweise ankommenden Thierarten mit aufnahm, und landete nach neun Tagen und neun Nächten auf dem Gipfel des nicht überflutheten (Pausan. X, 6.) Parnass, während die Fluth den grössten Theil von Hellas unter Wasser setzte, so dass nur wenige auf die höchsten Berge geflüchtete Menschen dem Tode entgingen. In der Beschränkung auf Hellas (vgl. Aristotel. meteorol. I, 14.) erkennt man schon eine spätere Reflexion, um der Erzählung Wahrscheinlichkeit zu geben. Ursprünglich lag dies gewiss sowenig in der Fluthsage, wenn auch die Aegypter Diod. I, 10. behaupteten, nicht von der Fluth berührt zu sein, als das Uebrigbleiben von Menschen neben Deucalion, wenn der damit verbundene etymologische Mythus von Entstehung der Menschen aus Steinen (λίθινος γόνος Pind.) Zweck und Bedeutung haben soll. Bei Plutarch d. sollert. anim. §. 13. ist sogar von der Taube die Rede, der sich Deucalion bedient habe, um den anhaltenden Regen oder die Erheiterung des Himmels zu

erforschen. Der orientalische Ursprung und der bestimmter gestaltende, fortgesetzte Einfluss anderer Formen derselben Sage ist nicht zu verkennen, obschon Hellas den, wie es scheint, nicht sehr alten Mythus durch Verbindung mit Epimetheus und Pandora und die nur für Griechenland passende Localbestimmung zu einer wahrhaften Nationalsage erhoben hat. Bei Hyginus ist es der Aetna und Sicilien, wohin Deucalion mit Pyrrha floh, bei Lucian verlegen die Hierapolitaner in ihr Land die Erdkluft, welche die Gewässer der Fluth in sich aufnahm, und lassen den Deucalion dort zu Ehren der Götter Altäre und einen Tempel bauen. Aehnlich die phrygische Sage, die nur aus schwachen Spuren erkennbar ist. Annakos, der biblische Henoch (s. o. S. 135.), weissagt von der bevorstehenden Fluth, und Münzen von Apamea aus der Zeit des Septimius Severus bei *Eckhel* doctr. num. Th. 3. S. 132. ff. stellen einen schwimmenden Kasten, in welchem ein Mann und eine Frau erkennbar sind, dar, darauf einen Vogel, und daneben einen anderen heranfliegenden, der einen Zweig mit den Füssen hält. Auf dem festen Lande steht dasselbe Paar mit aufgehobener Rechte, und auf drei Exemplaren der Name *NΩ*. Ohne Zweifel kannte die phrygische Sage eine Fluth, und bestimmte den Landungsplatz der schwimmenden Arche bei Apamea, das den Beinamen *κιβωτός* führt. Das bis auf Noachs Namen genaue Zusammentreffen mit der bibl. Erzählung erweckt allerdings Verdacht, und scheint die Vermuthung, dass die Vorstellung eine abgeleitete sei, zu begünstigen, obschon der jüdisch-christliche Einfluss in jener Zeit nicht so sicher verbürgt ist, als er bei den genau mit der Bibel stimmenden Fluthsagen amerikanischer Völker am Tage liegen dürfte. Vgl. *Clavigero* Gesch. von Mexiko bei *Rosenm.* a. a. O. S. 83. ff., *v. Bohlen* A. I. Th. 1. S. 217., *Pustkuchen* Urgesch. Th. 1. S. 272. ff. Wichtiger ist die chaldäische Fluthsage, schon frühzeitig für und gegen die biblische Erzählung benutzt, vgl. Joseph. Ant. I, 3, 6., c. Ap. I, 19., Euseb. pr. ev. IX, 11. 12., Cyrillus c. Julian. I, 14. Wir kennen sie allerdings nur aus secundären Quellen, und die Ursprünglichkeit der Gestalt, in welcher wir sie kennen, ist wenig ver-

bürgt, aber dennoch sind die nationalen Elemente nicht zu verkennen. Nach Alexander Polyhistor erzählt sie Syncellus Chronogr. p. 30.: Kronos (nach griechischer Auffassung genannt) offenbarte dem Xisuthros, dem letzten der zehn mythischen Herrscher, dass in kurzer Zeit eine Fluth kommen werde, die am funfzehnten des Monats Daesius ihren Anfang nehmen solle. Xisuthros vergrub auf göttlichen Befehl in der Sonnenstadt Sippara die Nachrichten der Vorwelt, bestieg mit den Seinigen und seinen Freunden ein geräumiges Schiff, in welches er vierfüssige, fliegende und kriechende Thiere sammt den nöthigen Speisevorräthen aufnahm, und fuhr darauf nach Armenien. Durch ausgesandte Vögel untersuchte er wiederholt den Zustand der Erde. Als sie zum zweiten Male zurückkehrten, hatten sie schon Schlamm an den Füssen, und zum dritten Male kamen sie gar nicht zurück. Xisuthros verliess darauf mit seinem Weibe, seiner Tochter und dem Steuermanne das Fahrzeug, doch wurden sie plötzlich zum Lohne ihrer Gottesfurcht zu den Sitzen der Götter entrückt (vgl. Henoch C. 5.), und Xisuthros konnte nur vom Aether herab den Zurückgebliebenen den Befehl ertheilen, nach Babylon zurückzukehren, und den Menschen die vergrabenen Schätze zu Sippara wieder zu geben. Das Fahrzeug soll noch lange *ἐν τοῖς Κορδυαίων ὄρεσι τῆς Ἀρμενίας* gestanden und zu wunderbar wirkenden Amuleten das Material geliefert haben. Die Uebriggebliebenen kamen wieder nach Babylon. Das Ganze ist auf babylonischem Boden einheimisch; von Babylon gehen die Geretteten aus und kehren dorthin zurück; Xisuthros ist eine ächt babylonische Person, deren tiefer liegende Bedeutung die eigenthümliche Gestaltung der Fluthsage verbürgt. Ebenso kennt auch Indien eine Fluth. Brahma erscheint dem frommen Manu (Satja d. i. *der Gerechte*) in Gestalt eines Fisches an den Ufern des Flusses Wîrinî, und wird auf sein Verlangen von dem frommen Manne in den Ganges und, da er sich immer mehr vergrössert, von da in den Ocean getragen. Brahma verkündet nun dem Manu die bevorstehende Fluth, und beauftragt ihn, ein geräumiges Schiff zu bauen und in dasselbe alle Arten von Samen mit

den sieben Rischis, den heiligen Weisen, aufzunehmen. Die Fluth begann und bedeckte die ganze Erde. Brahma selbst erscheint in Gestalt eines gehörnten Fisches, zieht das Schiff viele Jahre hindurch, und landet endlich am höchsten Gipfel des Himavân. Dort wird auf Gottes Geheiss das Schiff festgebunden und zum Andenken an die Begebenheit der Gipfel naubandhana d. i. *Schiffsbindung* genannt. Durch Gottes Gnade erschafft Manu nach der Fluth das neue Menschengeschlecht auf übersinnliche Weise und darum heisst der Mensch manudsha d. i. Manugeborner. So lautet die Sage, wie sie in ungetrübter, ächt brahmanischer Gestalt *Bopp* (diluvium Berl. 1829.) aus Mahâbhârata bekannt gemacht hat. Früher kannte man sie nur in einer durch den Einfluss moslemischer und christlicher Erzähler der Bibel ähnlicheren, aber entstellteren Form. — Ueberall sind es gleiche Grundelemente in der Sage, überall ist sie von den erzählenden Völkern auf einheimischen Boden verpflanzt, Himâlaja, Ararat, Parnass geben die wechselnden Anhaltpuncte, wie Meru, al-Bordsch, Olympus für eine andere mythische Vorstellung, und nur die hebräische Sage abstrahirt ganz vom canaanitischen Boden, weil das Volk stets das Bewusstsein behielt, diesem Lande nicht ursprünglich anzugehören. Ihr Lokal ist dort, wo die Ahnen der Nation heimisch waren, ein uraltes Erbgut.

Was beweist aber die merkwürdige Uebereinstimmung der Völker? Etwa die historische Gewissheit einer allgemeinen Fluth, in der ein unglückliches, sündhaftes Geschlecht seinen Untergang fand? Man hat die Frage bejahend beantwortet und auf die unabweisbaren Spuren bedeutender Fluthen auf der Erdoberfläche, wie in den Tiefen der Erde, provocirt; Thatsachen, welche zum Theil schon dem Alterthume bekannt waren und es zu ähnlichen Schlüssen veranlassten, Herod. II, 12., Xenophanes bei Orig. philosophum. c. 14., Eratosthenes fragmenta (ed. Seidel) S. 28. So überzeugend auch die Ueberreste einer untergegangenen, zum grossen Theil von der jetzigen wesentlich verschiedenen, Welt die zerstörend schaffenden Veränderungen darthun; so sicher

auch aus den Spuren organischen Lebens von den Flötzgebirgen und Tertiärschichten an bis zur Bildung des Kalktuff die Naturforscher den Entwicklungsgang des Creatürlichen im Ganzen wenigstens nachconstruirt haben: so sicher sprechen doch gerade diese in Anspruch genommenen Zeugen der Urwelt gegen eine allgemeine Fluth. Ueberall nur der sichere Fortschritt der sich entwickelnden Natur, die Uebergänge zu höherer Entfaltung. Fluthen wechseln mit Fluthen, deutliche Spuren von Ueberschwemmungen durch Meerwasser mit Spuren, welche süsse Gewässer zurückliessen. Wollen wir diese Uebergänge mit den Fluthsagen vergleichen, so lehren die Annalen der Erde solcher Sündfluthen viele oder keine. In Wahrheit lehren sie keine, wie die Volksdichtungen sie uns überliefert haben. In ihnen war der Mensch Zeuge der allgemeinen Zerstörung, das Menschengeschlecht hatte schon lange die Erde bewohnt. Dagegen kann man aber als erwiesen ansehen, dass der Mensch kein Geschöpf der Vorwelt ist. Er ist nach allem, was die vorsichtigsten Naturforscher ergründet haben, in dem stufenweisen Fortschritte der Schöpfung das vollkommenste und letzte Geschöpf; seine Geschichte beginnt, wo jene Erdrevolutionen aufhören, als die Schöpfung reif war, sich im Menschen zu vollenden. Jene Umwälzungen, von denen die Tiefen der Erde zeugen, liegen jenseit der Menschengeschichte; sie können nicht mit den Völkertheorien von einer Fluth gemeint sein, die dem zu Folge der mythischen Geschichte allein anheimfallen.

Die Grundlagen in den Fluthsagen der Völker nachgewiesen zu haben, ist in neuerer Zeit besonders v. Bohlens Verdienst. Es ist auffallend, dass sich vollständiger ausgebildete Fluthsagen nur bei Völkern finden, die in ihrem Gebiete stark überfluthende Ströme kennen, nicht bei Persern, Phöniciern, nicht bei Homer und Hesiod. Der Entwicklungsgang, den die Natur jährlich nimt, ist übertragen auf grössere Perioden. Es entstehen Weltalter, in denen sich im Grossen wiederholt, was in der Natur in kleineren Zeiträumen vorgeht. In den Puranas ist die Fluth von Brahmas Winterschlafe abgeleitet (*v. B.* A. I. Th. 2. S. 296.), dem Manu gehen die mythi-

schen zehn Weisen voran. In der babylon. Sage ist Xisuthros der zehnte der alten Regenten, welche 120 Saren regiren, genau 432000 Jahre, die bekannte Weltperiode der Indier, nach deren Ablauf sich alles erneuert. Unzweifelhaft sind die Fluthsagen von den jährlichen Ueberschwemmungen copirt. Die Natur erstirbt und verschlechtert sich; die Ströme treten zerstörend und befruchtend über ihre Ufer, und der Kreislauf beginnt von neuem. Ebenso schreitet die Welt fort, entartet, wird zerstört durch eine allgemeine Ueberschwemmung, und eine neue Periode des Wachsens und Werdens beginnt nach dieser Katastrophe. Die alten Fluthsagen sind daher auch immer an locale Verhältnisse gebunden, und selbst in der hebräischen sind sie noch erkennbar, obschon das Hebräerthum nicht mehr den Gedanken von Weltaltern kennt, und die Sage das Volk auf einen anderen Boden begleitet hat. Der Schauplatz der hebräischen Fluthsage ist entschieden das Flussgebiet der mesopotamischen Zwillingsströme, dessen klimatische Verhältnisse hinlänglich bekannt sind. Mit dem October beginnen im Hochlande die Regenschauer, die aber bald mit Frost und Schnee wechseln. Auf die niedriger gelegenen Theile des Landes hat dies wenig Einfluss. Nur ein spärlicher Regen befeuchtet im Herbste das ausgedorrte Land, und das Steigen der Ströme, namentlich des Tigris, im October und November ist nicht sehr bedeutend. Dagegen zu Ende des Winters und mit dem Anfange des Frühjahrs erfolgen heftigere Regengüsse, Schnee und Eis im Hochlande schmelzen, und rasch und ungestüm schwellen die Ströme an, der Euphrat im März, der Tigris im April. Beide gehen über ihre Ufer, und keine Kanäle, keine Dämme vermögen der Fluth Einhalt zu thun, die das untere Mesopotamien überströmt und durch die Vereinigung der Euphratgewässer mit dem Tigris in einen unübersehbaren See verwandelt, auf dem die geschäftigen Anwohner die Communication auf Flössen und Flusskähnen zu unterhalten suchen. Bis gegen das Ende des Juni dauert der hohe Wasserstand, von wo an die Ströme sich besänftigen und in ihre Ufer zurückkehren. Dies berichten einmüthig Olivier, Niebuhr, Rich, Ker-Porter, deren Aussagen

sich leicht durch ältere (vgl. Strab. XVI. S. 257. 268.) und neuere Zeugnisse weiter belegen liessen, namentlich sagt Ker-Porter ausdrücklich, dass nur im Frühjahre das Land eine vollständige Ueberschwemmung bedecke. Wenden wir dies auf die dieses Lokal berührenden Fluthsagen an, so nennt uns Alexander Polyhistor den macedonischen Daesius, die biblische Erzählung die Mitte des zweiten Monats, was nach althebräischer Jahrform merkwürdig mit der Zeit der eintretenden Ueberschwemmungen im Frühjahre zusammentrifft. Vierzig Tage regnet es, fünf dreissigtägige Monate währt die Fluth, und erst mit Ablauf eines vollen Jahrs ist die Erde in dem Grade trocken, dass Noach die Arche verlassen kann. Die jährliche Fluthperiode hat somit in ihrer Anwendung auf die Sündfluth eine grössere Ausdehnung gewonnen, und die angegebenen Zahlbestimmungen passen genau zu keiner Berechnung, so wenig als die vielen Jahre, welche in der indischen Sage die Gottheit das Schiff zieht. Das aber muss festgehalten werden, dass hier von keinem anderen Jahresanfange die Rede sei. Letzterer Umstand hat zu vielen Untersuchungen Anlass gegeben. Schon Josephus Ant. 1, 3, 3. nennt als Monat der eintretenden Fluth den Marcheschvân, und die Rabbinen streiten, ob hier vom Herbste oder vom Frühjahre an gerechnet sei. In neuerer Zeit entscheiden sich für den Herbst *Rosenmüller* (nach *Capellus*), der die Umänderung des Jahresanfangs für mosaisch hält; *Credner* zu Joël S. 207 — 220., der die alte Ordnung erst mit Josia aufgeben lässt; *v. Bohlen*, dem nach gelungener Bestreitung der Argumente *Credners* die nachexilische Umstellung des Jahresanfangs ein Beweis ist für die sehr späte Gestaltung der biblischen Fluthsage, die obenein durch ihre Bekanntschaft mit dem Sonnenjahre Spuren ihres Ursprungs hinterlassen habe. Soll dies etwas beweisen, so muss angenommen werden, dass die Babylonier ihr Jahr um die Herbstnachtgleiche anfingen, und dass die Hebräer diese Einrichtung im Exile kennen lernten und bei sich einführten. Aber der Anfang des babylonischen Jahres ist durchaus unbekannt, und die sonst der ägyptischen Jahrform analoge Einrichtung des babylonischen Jahres

macht eine solche Annahme wenig wahrscheinlich. Der zweite Theil jener Voraussetzung ist dagegen entschieden unrichtig, der, seit durch *Th. Benfey* und *M. A. Stern* (Ueber die Monatsnamen einiger alten Völker, ins Besondere der Perser, Cappadocier, Juden und Syrer, Berlin 1836.) der persische Ursprung der für aramäisch gehaltenen Monatsnamen bei Esra, Nehemia, Zacharja, Esther nachgewiesen ist, den letzten äusseren Anhalt verloren hat. Und wie werden jene Monatsbezeichnungen gebraucht? Nisan ist Esth. 3, 7. der erste Monat, Sivan 8, 9. der dritte, Kislev Zach. 7, 1. der neunte; wie 1 Macc. 4, 52., und noch 1 Macc. 10, 21. fällt das Laubhüttenfest in den siebenten Monat, was ohne gränzenlose Verwirrung nur mit einem Jahresanfange im Frühjahre bestehen kann. Erst im 2. Buch der Maccabäer ist die Rechnung vom Herbste an sichtbar vgl. *Ideler* Chronol. I. S. 533., und Josephus weiss schon nichts mehr über die Epochenveränderung. Möge es sich nun mit der Zeit vom dritten bis zur zweiten Hälfte des zweiten Jahrhunderts verhalten, wie es wolle; so viel ist gewiss, dass vor Einführung der Seleucidenära, die nach macedonischer Weise mit dem Herbste anhebt, nichts für eine Umstellung des Jahresanfangs spricht, wodurch uns für den vorliegenden Fall die Alternative gestellt wird: die Fluthgeschichte entstand erst nach 312 v. Chr., oder es ist nicht in derselben vom Herbste an gerechnet. Wie verhält es sich nun mit dem Sonnenjahre, welches hier in der Fluthgeschichte einen sicheren Beweis sehr später Abfassung geben soll? Die Bestimmungen liegen in C. 7, 11. im Anfange der Fluth am 17. Tage des 2. Monats, in der Dauer derselben von 150 Tagen C. 8, 3. 4., welche mit dem 17. Tage des 7. Monats zu Ende gehen, mithin gerade 5 Monate zu 30 Tagen ausmachen, und endlich im Schlussdatum C. 8, 14., dass die Fluth am 27. Tage des 2. Monats im nächstfolgenden Jahre vollständig vorüber gewesen sei. Das Schlussdatum, sagt *v. Bohlen* S. 107., ist von besonderer Wichtigkeit, „denn wir sehen daraus, was schon Ephraem der Syrer (Comment. ad Genes.) hervorhebt und was *Voss* (Mythol. Briefe III. S. 42.) sehr mit Unrecht für Interpolation hält, dass ein vol-

les Sonnenjahr von 365 Tagen zum Grunde liegt, nämlich sieben Monate zu dreissig, fünf zu einunddreissig Tagen gerechnet, während die Hebräer durchaus nur das Mondjahr von 355 Tagen kannten und einen ganzen Monat einschalteten, wenn die Feste in Unordnung geriethen". Zu viel scheint überhaupt auf die 5 Monate zu 30 Tagen gegeben worden zu sein, die genau genommen nicht einmal ein Jahr von 360 Tagen begründen, geschweige denn eine Andeutung enthalten, ob 31tägige (und gerade fünf) oder 29tägige den 30tägigen zur Seite gehen. Die uns wenig bekannte (*Ideler* a. a. O. S. 491.) Monatseintheilung des alt-jüdischen Kalenders war nach Allem an das unsichere Medium des Erscheinens der ersten Mondphase in der Abenddämmerung gebunden, in Folge dessen der Monatsanfang sich durch verschiedene Umstände (s. *Wurm* in *Bengels* Archiv Bd. 2. S. 274. ff.) von circa ¾ T. bis zu 2 Tagen über die wahre Conjunction wechselnd hinausschieben musste. Eine besondere Genauigkeit war hierbei nicht zu bezwecken, und um so wahrscheinlicher ist es, dass unser Referent rund 150 Tage angiebt, statt genauer 147 oder 148 Tage zu zählen. Dazu ist in der Fluthgeschichte, da das Schlussdatum nicht der 17. Tag, wie ihn mit Anderen *Credner* hineinemendiren will, sondern der 27ste ist, immer noch nach dem Mondjahre gerechnet, und es bleibt nur eine Bekanntschaft mit dem Sonnenjahre im Texte ersichtlich. Eine solche aber bei den Hebräern voraussetzen zu dürfen, bedarf es nicht einer historischen Verbindung mit Babylon, wo Nabonassar seit 747 das Sonnenjahr einführte, und wo die Hebräer erst im Exile nach *v. Bohlen* dasselbe mit der Fluthsage verbunden kennen lernen sollen. Frühzeitig kannten es die Aegypter (Herod. II, 4., Diod. Sic. I, 50.) und ordneten ihre Zeiteintheilung nach demselben, und auch den Hebräern konnte es nicht unbekannt bleiben, selbst wenn wir allen ägyptischen Einfluss abweisen wollen, da die Bestimmung ihres an klimatische und ökonomische Verhältnisse geknüpften Aehrenmonats mit dem Passa eine periodisch wiederkehrende Ausgleichung des

Mondjahres mit dem Sonnenjahre erforderlich machte. Vgl. *Ideler* Lehrb. d. Chronol. S. 204.

Cap. 6, 1—8. Veranlassung zur Fluth. Die Söhne Gottes schauen nach den Menschentöchtern und verbinden sich mit ihnen durch deren Schönheit verlockt. — In Betreff der vielfach gedeuteten בְּנֵי־הָאֱלֹהִים — nur so konnte auch der Jehovist nach festem, hebräischem Sprachgebrauche sagen — ist klar, dass sie in Gegensatz treten zu den בְּנוֹת הָאָדָם, und dass sie, wie die letzteren die irdischen Weiber sind, die Töchter der Menschen, die sich mehren auf Erden v. 1., ebenso „die Söhne Gottes“ sind, die höheren Geisterwesen (= בְּנֵי אֵלִים), die in lichter Höhe Ps. 69, 7. Jehova lobpreisend erheben Ps. 29, 1., bei der Weltschöpfung die gewordene Erde mit Jubelliedern begrüssten Hiob 38, 7. und sich dienend vor Jehovas Thron stellen, um seine Befehle zu erhalten Hiob 1, 6. 2, 1.; *Söhne Gottes* genannt in ihrem Wirken im Himmel, *Boten* dagegen (ἄγγελοι, מַלְאָךְ), wo sie in Gottes Diensten auf Erden erscheinen, vgl. *Ewald* zu Hiob S. 74. Nach einer altorientalischen, mythischen Vorstellung vermischen sie sich a. u. St. fleischlich mit irdischen Weibern, und dadurch entsteht v. 4. 5. ein gewaltthätiges (*διὰ τὴν ἐπὶ τῇ δυνάμει πεποίθησιν* Jos. Ant. I, 3, 1.) Gigantengeschlecht, das Gottes Strafgericht herbeiführt, zu vergleichen den Himmelstürmern der griechischen Mythologie, was schon Josephus als Parallele benutzt, und den Giganten in der indischen, deren einer (Hajagrîva) die Vedas raubt, was die Fluth veranlasst. Auch bei Plato sind T. I. p. 64. *δαίμονες* die *θεῶν παῖδες* und T. III. p. 260. *ἡμίθεοι* die *ἥρωες*. Richtig setzen die Sept. *ἄγγελοι τοῦ θεοῦ* (Aq. *υἱοὶ τῶν θεῶν*), hier, wie im Hiob; ebenso Josephus a. a. O. vgl. Philo de gigantt. T. II. p. 358. (ed. Pfeiffer), und die spätere Fortbildung der Sage von den Giganten bei Henoch C. 6. ff. schliesst sich gleichfalls an diese Erklärung an. Kirchen-

väter und Rabbinen vgl. *Bonfrerius* z. St., *Eisenmenger* Judenthum Th. 1. S. 380. beziehen die Stelle auf den Fall der Engel, und in Rücksicht auf die Auffassung der בְּנֵי אֱלֹהִים zeigt sich somit noch eine fortgesetzte richtige Tradition. Schon die Anwendung u. St. auf den Fall der Engel verräth das Streben, die hier anzuerkennende mythologische Vorstellung mit anderen dogmatischen Lehrsätzen in Einklang zu bringen, woneben die Scheu, solch ein mytholog. Element überhaupt in der Bibel anzuerkennen frühzeitig zu anderen Deutungen antrieb. Aengstlich behält der Syrer ܒܢ̈ܝ ܐܠܗܐ bei, was Ephraem Syr. vgl. Bar-Hebr. p. 4. und ebenso Clericus, Dathe, Tiele u. a. von den Nachkommen des Seth verstehen, die sich nach Elohim benannt haben sollen vgl. C. 4, 26., oder wegen ihres frommen Wandels „Göttessöhne" Deut. 14, 1. Ps. 73, 15. Jes. 1, 2. genannt worden sind. Nach anderen vgl. *Ilgen* de not. tituli filii Dei in *Paulus* Memorab. St. 7. S. 131. haben sich die Kainiten wegen ihrer glücklichen Unternehmungen in Künsten und Gewerben den Namen Söhne Gottes angemasst, und auf alle Fälle soll hier eine Gott missfällige Verbindung der Kainiten mit den Sethiten stattfinden. Die meisten alten Erklärer verstehen die Söhne Gottes von den Machthabern, den Grossen Symm., Saad., Sam. vgl. Ps. 82, 6. 89, 28., denen nach einem schlechtverstandenen Gebrauche von אָדָם s. *Hitzig* zu Jes. 2, 9. die Menschentöchter, als einem niederen Stande entsprossen, gegenüberstehen sollen, von jenen zu unerlaubtem Umgange gemissbraucht (*Mercerus*, *Ritter* in *Henke's* Museum f. Religionsw. Th. 2. S. 450. ff. *Buttmann* Mythol. I. S. 186.). Wie indess aus diesen unmoralischen oder Gott missfälligen Verbindungen ein Gigantengeschlecht entstehen konnte, ist so wenig zu begreifen, als bei Schumanns Annahme, der in der Benennung Söhne Gottes eine Hindeutung auf das angeschaffene Ebenbild Gottes findet. — טֹבֹת absolut f. *schön*, vgl. C. 24, 16. Esth. 2, 2. m. Ex. 2, 2.

V. 3. Die erhöhete Kraft, die dadurch dem sterblichen Geschlechte verliehen und von ihm gemissbraucht ist, erregt Gottes Unwillen, der hier dem aufstrebenden Hochmuthe entgegenwirkt, wie C. 11, 6. Ps. 9, 20. 21. Hiob 40, 11. Jes. 2, 12. Der dem irdischen Leibe gegebene göttliche Geist, den Jehova als den seinen anerkennt (רוּחִי vgl. S. 67.), soll nicht auf immer dem der Gottheit näher gekommenen Menschen und seinen nichtigen Bestrebungen unterthan sein; eine kürzere Lebensdauer soll zunächst dem menschlichen Streben Schranken setzen, vgl. S. 131., bis Gott endlich die vollständige Vernichtung beschliesst. Danach bestimmt sich das schwierige לֹא־יָדוֹן als: *nicht soll unterwürfig sein, erniedrigt sein.* Der St. דון ist im Arab. *inferior fuit*, med. ي *vilis factus est, obsequutus est*, wie sich die Bedeutung *niedrig sein* an den Wurzelelementen דן weiter zeigt in دنأ (vgl. دَانِي), دنا, دنغ, دنخ vgl. m. دنّ, und דִּין (vgl. Ewald §. 245.) = دان ist: *unterwürfig machen, erniedrigen* C. 15, 14., dann *richten*, a. u. St. mit intransitiver Aussprache für die intr. Bedeutung. Vgl. *Ewald* Compos. S. 204., *Gesenius* Thes. I. S. 327. und schon *Michaelis* Suppl. II. S. 423., *Vater* z. St. Die alten Erklärer haben eine doppelte Auffassungsweise. Sept., Vulg., Pers.: „nicht soll *bleiben*", Syr., Saad.: „nicht soll *wohnen* mein Geist", und Onk. umschreibend: „nicht soll *bestehen* dies verderbte Geschlecht vor mir in Ewigkeit", woraus man wohl mit Unrecht auf eine alte Variante יָדוּם, יָדוּר, יָלוּן geschlossen hat. Sym., Venet., Jon. und Targ. Hier. aber nehmen יָדוֹן = יָדִין, οὐ κρινεῖ τὸ πνεῦμά μου τοὺς ἀνθρώπους; wonach neuere den Sinn dahin bestimmen: „nicht will ich immer *rechten* mit den Menschen, sondern unverzüglich sie strafen" (Rosenm.), was schon sprachlich unmöglich ist, da דִּין nicht s. v. a. נָדוֹן ist, und der Sinn, gemäss der Stelle Ps. 110, 6., vielmehr sein würde: „ich will nicht richten unter den Menschen", dem verlangten Sinne entgegen.

Andere leiten daraus die Bedeutung: *herrschen, walten* ab, was im Wesentlichen mit der obigen Deutung übereinkommt. — לְעֹלָם ist nicht buchstäblich zu urgiren, vgl. 1 Sam. 1, 22. 20, 15. *Ewald* z. Ps. 110, 4. — Eine kürzere Lebensdauer soll dem Menschen ein Ziel setzen. Daher die Schlussworte des Verses: „*und es sollen sein seine Tage* 120 *Jahre*" d. i. dies soll hinfort das Ziel des Menschenlebens sein, mit Bezugnahme auf die weit höheren Lebensjahre der Urältern C. 5. Man hat dagegen eingewandt, dass ja nach der Fluth noch die Patriarchen jenes Lebensziel überschreiten, und mit Onkel., Saad. erklärt: „ich will ihnen noch eine Frist (אַרְכָא, مهل) von 120 Jahren geben" innerhalb welcher sie sich bekehren können (Rosenm., Tiele). Allein man übersieht dabei, dass das unaufhaltsam abnehmende Alter endlich doch jene Gränzen erreicht vgl. S. 180., mithin die göttliche Bestimmung zutrifft. Der Verfasser würde, wie *Ewald* richtig bemerkt, unfehlbar, hätte er diesen Gedanken ausdrücken wollen, die Zeit von 120 Jahren bis zur Fluth haben verstreichen lassen, und dem standen schon die Zahlangaben der Grundschrift C. 5, 32. 7, 11. entgegen. Es kann also nur mit den A. Ueb., Joseph. Ant. I, 3, 2. u. a. von der Lebensdauer verstanden werden. Plin. N. H. VII, 50. berichtet, dass Epigenes ein Alter von 112 Jahren geläugnet, Berosus eins von 117 Jahren für möglich gehalten habe, woneben bei Censorin. d. die nat. C. 17. unter den angenommenen Möglichkeiten namentlich ein Alter von 120 Jahren vorkommt. Eben so lange lebt Mose (s. o. S. 130.), nach Herod. III, 23. ist es das gewöhnliche Alter der Aethiopen (vgl. damit *Bredow* Untersuchungen I. S. 92.), und 120 ist als 10. 12 zugleich eine astrologische Zahl; *v. Bohlen* A. I. Th. 2. S. 302. Hiernach ist das vorausgehende הוּא בָשָׂר, buchstäblich *Fleisch ist er, soll er sein*, dem allein bestehenden רוּחַ entgegengesetzt, das unselbstständige, hinfällige, vergängliche vgl. Num. 16, 22. Jes. 31, 3. Alles *Fleisch* ist Jes. 40, 6. 7. (1 Petr. 1, 24.) Gras, das verdorrt, der Mensch Ps. 78, 39. Fleisch, ein Hauch

(vgl. Ps. 39, 6.) der flieht und nimmer zurückkehrt, und Ps. 9, 21. sollen die übermüthigen Völker erkennen, dass sie אֱנוֹשׁ = בָּשָׂר schwache, hinfällige Geschöpfe seien. — בְּשַׁגָּם muss in diesem Zusammenhange den Grund angeben, weshalb das Menschengeschlecht **Fleisch, vergänglich** sein soll: weil es ein dem Irrthume unterworfenes, sündiges Geschlecht ist. Es ist daher mit Gesenius, Rosenm., Vater, Schum. auf שׁגג zurückzuführen, beim Ergänzer, wie in der Grundschrift Num. 15, 28. Lev. 5, 18., gebraucht von Vergehungen (שְׁגָגָה) aus menschlicher Schwachheit vgl. Hiob 12, 16. Ps. 119, 67., = שְׁגָגָה, was auch hier einzig angemessen ist. Der Charactervokal *a* ist nicht von der Palatalis ג, sondern von der intransit. Bedeutung (Ew. §. 354.) abhängig, und der Wechsel im Numerus, der auf ein Collectivum bezüglichen ם ָ, הוּא, יו ָ nach Ew. §. 571. zu beurtheilen, vgl. C. 15, 13. Die A. Ueb. missverstehen die Stelle gänzlich, indem sie alle übersetzen: „*weil* sie Fleisch sind", wodurch aber die Abkürzung des Lebens unmotivirt, mithin der Gedanke unvollendet bleibt. Onkelos fühlt dies schon und setzt hinzu: „und weil ihre Werke schlecht sind." Dazu steht גַּם zwecklos, und שׁ relativi verstösst gegen die Geschichte der Sprache, wogegen das fehlerhaft erklärte שִׁילֹה C. 49, 10., und das von den Masorethen missverstandene שַׁדִּין Hiob 19, 29. so wenig beweist, als der Gebrauch des שׁ relat. nach dialectischer Verschiedenheit [3]) Jud. 5, 7. 6, 17. 7, 12. 8, 26. vgl. *Ewald* zum HL. S. 20. Zuerst erscheint es in hier vergleichbaren Stellen 2 Reg. 6, 11. Ausserdem zeigen die Masorethen durch ihre Vokalaussprache, dass sie nicht an בְּשֶׁגַּם dachten. Mit Unrecht hat v. Bohlen diese Erklärung wieder hervorgesucht. — Wei-

3) Dafür ist nicht unwichtig, dass sich שׁ nach *Gesenius* wahrscheinlicher Erklärung in punischen Namen, wie חכמשבעל, יפשעת (*splendor populi*), findet. מְתוּשָׁאֵל C. 4, 18. ist aber HWB. I. col. 1156. wohl mit Unrecht hierher gezogen, wo für den zweiten Bestandtheil Esr. 10, 29. zu vergleichen ist.

ter aber muss Gott gehen, denn das Menschengeschlecht wächst

V. 4. heran zu einem riesigen Geschlechte. הַנְּפִלִים waren damals, d. i. nach dem in V. 2. bestimmten Zeitpuncte, auf der Erde. Dem Sinne nach treffen sie mit הַגִּבֹּרִים zusammen, und denselben Namen führt ein Stamm der riesenmässig grossen Ureinwohner Canaans, gegen welche die israelitischen Kundschafter wie Heuschrecken abstachen, Num. 13, 33. f. vgl. C. 14, 5. Die Bedeutung *Riesen*, welche Sept., Syr., Onk., Sam., Saad. ausdrücken, ist dadurch vollkommen sicher gestellt. Nach der etymol. Ableitung von נָפַל *fallen, abfallen* Jer. 37, 14. Jes. 54, 15., *anfallen* Hiob 1, 15. denkt man sie sich als abgefallene (s. S. 155.), aus dem Himmel gefallene Titanen vgl. *Hasse* Entdeckungen Th. 2. S. 62., oder als gewaltthätige (*βίαιοι* Symm., undeutlicher Aq. *ἐπιπίπτοντες*) Räuber. Allein, obschon uns Jonathan noch שַׁמְחֲזָאִי und עֲזָאֵל, vgl. Henoch a. a. O., namhaft macht, welche nach der später gebildeten Mythologie aus dem Himmel fielen, so zeigt sich in der Stelle selbst zu dieser Vorstellung kein Grund, um so weniger, da die נְפִלִים nicht = בְּנֵי הָאֱלֹהִים sind; nach der anderen Auffassung aber auch die alten canaanitischen *αὐτόχθονες*, denn dies würde nothwendig sein, mit in Räuber zu verwandeln, haben wir kein Recht. Es ist daher wohl auf eine andere Wurzel zurückzukehren, die sich wieder in פלה, פלא zeigt, wozu sich נפל verhält, wie נבל zu בלה, und die Bedeutung des *Ausserordentlichen, Grossen* festzuhalten, worauf die Namen aller jener Ureinwohner zurückgehen. Jene Riesen entsprangen aus der Verbindung der Gottessöhne mit den Menschentöchtern, und die alte Volkssage von ihnen beurkundet der Zusatz: „dies sind die Heroen, die sich vor Alters einen Namen gemacht" (vgl. Num. 16, 2.). — Das Riesengeschlecht missbraucht die erhöhete Kraft. Gott schaut herab (vgl. v. 12. Ps. 14, 2. 33, 13) und sieht v. 5. das nichtige Treiben (vgl. v. 11.) auf der Erde, und beschliesst v. 6. 7. die Vernichtung. Deutlich bereitet also v. 4. das

Folgende vor; das Unheil, das Gott sieht auf Erden, entsteht dort, und es ist nicht einzusehen, wie Vater und Schumann (der auch V. 8. für späteren Zusatz hält) noch die strenge Verbindung und Einheit verkennen konnten. — יֵצֶר מַחְשְׁבֹת לִבּוֹ *das Gebilde der Gedanken* (das Sinnen und Trachten) *seines Herzens*, wie C. 8, 21. = מַשְׂכִּיּוֹת לֵבָב Ps. 73, 7., ist nicht darum später Ausdruck (v. B.), weil die Chronik ihn I, 29, 18. 28, 9. wiederholt, vgl. Deut. 31, 21. Böse (*nil nisi malum*) war es allezeit (C. 43, 9. Jes. 28, 24. Hiob 1, 5.), und äussert sich in den Handlungen der Menschen als Gewaltthat (חָמָס) v. 11., vgl. Ps. 73. a. a. O. Dass der ältere Erzähler nur Gewaltthat, der jüngere moralische Schlechtigkeit wolle, wie v. Bohlen unterscheidet, ist unbegründet und durch v. 12. aufgehoben. — V. 7. vgl. C. 7, 4. 23. und S. 142. — Noach allein findet Gnade in Jehovas Augen v. 8., weil er ein gerechter Mann ist, vgl. v. 9. 7, 1.

C. 6, 9—22. Vorbereitungen zur Fluth, nach der Grundschrift, vgl. S. 139. — So wie das entartete Geschlecht aus bösem Herzen schlecht handelt, so ist Noach ihm gegenüber אִישׁ צַדִּיק תָּמִים d. i. ein Mann von *gerader*, rechtschaffener Handlungsweise (= יָשָׁר, vgl. Ps. 11, 5. m. 7.), welche C. 7, 1. allein hervorgehoben ist, und von *vollkommener*, makelloser Herzensgesinnung (= תָּם, vgl. C. 17, 1. m. Ps. 119, 1.), die die Handlung bestimmt und das Wandeln mit Gott (הִלֵּךְ אֶת־הָאֱלֹהִים vgl. S. 133.) bedingt. Noach ist also ein Muster vollkommener Frömmigkeit, wie Hiob (1, 1. 8.). Er war es בְּדֹרֹתָיו d. i. *unter seinen Zeitgenossen*. In sofern דּוֹר *Menschenalter, Generation* C. 9, 12. 17, 12. Koh. 1, 4. die Individuen zusammenfasst, die zu einer Zeit ein Ganzes ausmachen C. 7, 1. Num. 32, 13., bezeichnet der Plural דֹּרוֹת die verschiedenen Einzelnheiten, die mit einem bestimmten Individuum, hier Noach im Suffixum יו, einer Zeit angehören. Hier, wie C. 7, 1., ist die ganze Menschheit zu Noachs Zeit gemeint, unter der nur Noach als frommer Mann sich auszeichnete, und eben dasselbe drücken v. 11. u. 12. aus.

Mit

Mit absichtlicher Tautologie verweilt, wie sonst, der Erzähler beim Gedanken vom Entarten der Erde, um die allgemeine Lasterhaftigkeit um so eindringlicher darzustellen. „*und verderbt war die Erde vor Gott*“ vgl. C. 7, 1. 10, 9. d. i. so, dass er sie als verderbt erkannte. So ist das Geschrei über Sodom gross אֶת־פְּנֵי יְהוָה C. 19, 13., und dies ist das Geschrei, das C. 18, 21. zu Gott dringt (vgl. C. 4, 10.) und welches zu untersuchen er niedersteigt auf die Erde; die Vergehungen sind *vor* Gottes Angesichte (נֶגֶד פ׳) Hos. 7, 2., wo er sie bemerkt vgl. Ps. 109, 15., am deutlichsten erklärt Jer. 16, 17. Daher kommt *vor ihn* v. 13., was er beschliesst. Aber bestehen *vor ihm* Ps. 41, 13. kann nur, wer *vor ihm* wandelt C. 17, 1. Ps. 56, 14. d. i. dem Willen Gottes gemäss, der Rechtes liebt Ps. 11, 6. und den Frevler hasset, den Gewaltthätigen v. 5. So muss auch hier die abtrünnige Welt untergehen, denn „*voll war die Erde von Gewaltthat* (חָמָס Acc. vergl. v. 13. Ew. §. 513.) *und alles Fleisch hatte verderbt seinen Wandel auf der Erde.* כָּל־בָּשָׂר, v. 13. alle lebenden Wesen vgl. C. 7, 15. 16. 9, 11. 15., v. 12. im engeren Sinne das Menschengeschlecht, vgl. *mortales*, wie Ps. 65, 3. Jer. 25, 31. Der Collectivbegriff veranlasst die Constr. mit dem Plural מִפְּנֵיהֶם v. 13. d. i. *von ihnen her.* — אֶת־הָאָרֶץ einzig richtig: *mit der Erde* (Onk., Vulg.), deren Schmuck zugleich mit allen Creaturen durch die Fluth untergehen soll. מן ארעה Sam. (vgl. Saad. منها) und ܡܢ ܐܪܥܐ Syr., was Tiele mit Rosenm. zu halten sucht, sind sprachwidrig. Vgl. *Ewald* krit. Gr. S. 609.

V. 14—16. Befehl nach bestimmten Verhältnissen eine Arche zu bauen. Der Fall, dass Gott mit der grössten Genauigkeit selbst angiebt, wie ein Gegenstand der Art gebaut werden soll, wiederholt sich in der Grundschrift bei Erbauung der Stiftshütte Ex. 25, 9. ff. — „*Fertige dir eine Arche von Goferholz*“. Nicht ohne Absicht vermeidet der alte Erzähler, das Fahrzeug אֳנִיָּה zu nennen (wie im Matsjôpâkhjâna v. 30. ein mit Masten versehenes Schiff und im Koran 11, 39. فُلْك genannt ist), weil im

Sinne des Vfs. der Grundschrift der Gegenstand noch nicht vorhanden war, und die Erbauung eines Schiffes grössere Fertigkeiten voraussetzt, als sie dem Menschen in jener Zeit vom Erzähler beigemessen werden. Was Noach erbauen soll, ist der Beschreibung gemäss ein Kasten (vgl. Jos. Ant. I, 3, 2.). תֵּבָה kommt nur hier in den folgenden Versen und Capiteln von Noachs Arche vor und Ex. 2, 3. 5. von dem Papyruskästchen, in welchem das Kind Mose ausgesetzt wurde. An der Bedeutung *Arche*, *Kasten* (arca Vulg., κιβωτός, ܩܒܘܬܐ Sept., Syr.) kann um so weniger ein Zweifel sein, da das entsprechende تابوت (Saad.) und im Aeth. ታቦት: (vgl. תֵּיבוּתָא im Chald.) von anderen kastenartigen Dingen, vom Sarge, der Bundeslade u. a. gebraucht wird. Die Ableitung indess ist dunkel. An einen ägyptischen Ursprung hat man wegen Ex. 2, 3. schon längst gedacht vgl. *Forster* de bysso antiquorum S. 113. m. *Te Water* zu *Jablonski* Opuscula I. S. 432., und v. Bohlen versucht die Form تابوت als die ursprünglichere dem koptischen τ'βουτ, ταβουτ gegenüberzustellen, und den Hauptbestandtheil βουτ mit dem Sansc. pôta *Boot* zu identificiren, woraus κιβωτός st. τιβωτός zu erklären sei. Leider ist nur mit dieser scharfsinnigen Combination תֵּבָה nicht erklärt, da تابوت, ታቦት: (eine Form wie ሀይማኖት:) sicher Lehnwörter sind vgl. Ew. gr. ar. §. 265., und das aram. *ût* direct dem hebr. *â* gegenübersteht, der Bildung, nicht der Wurzel angehörig. Die Annahme von Sanscritwörtern im ägyptischen bedarf übrigens, der Combinationen im A. Ind. II. S. 456. ungeachtet, noch sehr der Bestätigung, und bei Ableitung des gr. κιβωτός kommen noch κίβισις u. a. in Betracht. — גֹּפֶר (ἅπ. λεγ.), wovon גָּפְרִית, verwandt mit כֹּפֶר *Pech*, ist sicher *Harz*, und bestimmt zum Bau der Arche ein harziges Holz. Κυπαρίσσος, auch von Alexander zu Schiffsbauten verwandt Arrian. VII, 19. vgl. m. Plutarch. q. symp. I, 2., Plin. XVI, 40., wird hier mit *Bochart*, *Celsius*, *v. Bohlen* u. a. um so leichter verglichen werden

können; da es sich zu גֹּפֶר verhält, ungefähr wie כֹּפֶר Cant. 1, 14. zu *κύπρος*. Die A. Ueb. rathen auf verschiedenes. — קִנִּים *zu Zellen* (Ew. §. 510.), eigentlich *Nester*, um die einzelnen Thierarten zu trennen. Onk. מְדוֹרִין mansiones. Aus v. 16. geht hervor, dass diese Zellen, denn diese sind zu תַּחְתִּים u. s. w. zu ergänzen, in drei Stockwerken übereinander sollen angelegt werden. Das Ganze soll von innen und aussen *verpicht* (כָּפַר von כֹּפֶר, wie חָמַר Ex. 2, 3. von חֵמָר C. 11, 3.) sein, um es gegen das eindringende Wasser zu sichern. — V. 15. Die ungeheueren Verhältnisse der Arche: 300 Ellen Länge, 50 Ellen Breite, 30 Ellen Höhe, welche einen Cubikinhalt von 450000 Cubikellen voraussetzen, veranlassten Origenes, Augustinus u. a. nicht ohne Grund, die 100 Jahre zwischen C. 5, 32. und 7, 6. durch das Zimmern der Arche auszufüllen. Um diese Verhältnisse zu vermindern, hat man, wie C. 5. zu kürzeren Jahren, so hier zu kurzen Ellen seine Zuflucht genommen, wogegen aber, trotz der riesigen Grösse einzelner Menschen von 5 und 6 Ellen 1 Chr. 11, 23. 1 Sam. 17, 4., die Elle Deut. 3, 11. bestimmt wird nach eines Mannes Ellenbogen. Vgl. *Pustkuchen* Urgesch. I. S. 78. f. Nur falsche Bewunderung dessen, was angeblich auf göttlichen Befehl erbaut ist, konnte in diesem unförmigen Kasten ohne Steuer, Ruder und Segel ein Muster von Schiffsbaukunst erkennen. Die gänzliche Unbrauchbarkeit für nautische Zwecke erwies sich auch zu Anfange des 17. Jahrhunderts, als ein holländischer Mennonit Fahrzeuge nach den Verhältnissen der Arche zu fertigen den Versuch machte. — V. 16. *Ein Fenster mache der Arche, und bis zu einer Elle fertige es von oben.* Das nur hier vorkommende צֹהַר wird mit grosser Uebereinstimmung von den A. Ueb., von denen nur die Sept. es nicht verstanden, durch Lichtöffnung gegeben, und nach Etymologie und Zusammenhang muss es dies bedeuten. Die Wurzelelemente צה nämlich mit den möglichen Aenderungen צח, צי, זה, טה halten den genauesten Parallelismus mit der R. div vgl. dîp, djut im Sanscr. und ge-

hen, wie diese, von der Bedeutung *glänzen, leuchten* aus, vgl. יִצְהָר eig. was glänzt, leuchtet, צַח glänzend, weiss u. a. Daher einerseits *rein sein*, im physischen und moralischen Sinne vgl. טָהֵר; andrerseits *heiter sein*, sowohl von der Sonne beschienen sein, wie צַח Jes. 18, 4., divan, dju = *dies*, als auch auf den Geist bezogen *heiter, fröhlich sein* (vgl. ܢܨܚܢ). Dahin gehört das von Gesenius fälschlich für onomatopoetisch gehaltene צָחַק [4]), שָׂחַק *lachen, scherzen* (vgl. צָהַל) und *spielen*, wie im Sanscr. R. div *ludere* bedeutet mit den Derivaten djûta, dêvana, das Spiel, dêva das Kind (vgl. עוֹלֵל), juvan (st. djuvan) d. i. *iuvenis*. An die ursprüngliche Bedeutung schliesst sich צֹהַר *Licht, Glanz*, hinlänglich sichergestellt durch זֹהַר, טֹהַר, besonders durch צָהֳרַיִם, nicht doppeltes d. i. stärkstes Licht, sondern die Lichthälften des Tags vor und nach der Culmination. Ein Licht soll Noach der Arche machen, eine Elle gross im oberen Theile der Arche. Es kann damit nur eine Oeffnung für das Licht (אֲרֻבֹּת Koh. 12, 3.) gemeint sein, unten C. 8, 6. חַלּוֹן הַתֵּבָה genannt. Letztere Stelle spricht entschieden nur von *einem* Fenster, und auch a. u. St. ist nicht von mehreren die Rede. Die Verbindung mit dem Femininum תְּכַלֶּנָּה, ohne Widerrede auf צֹהַר bezüglich, beweist keinesweges die Collectivbedeutung des letzteren, welches zum ideellen Femininum wird, wie חַלּוֹן Ez. 41, 16. 26. vgl. Ew. §. 366. c. Die Vorstellung ist wohl, dass die Zelle, in welcher Noach mit den Seinigen sich aufhält, erleuchtet sein soll, während die Thiere im Finstern campiren. Die Unmöglichkeit der Erleuchtung der ganzen Arche durch ein Fenster

---

4) Das Syr. ܓܚܟ beweist dagegen nichts, da ضحك für das Aram. regelrecht ein ע voraussetzen lässt, das in ג überging wie ርግብ: *columba* vgl. m. راعبي, ጸግበ: *satur fuit* vgl. m. שָׂבֵעַ, sogar በቅል: *mulus* = بغل. Vgl. *Hitzig* zu Jes. S. 92.

kann kein Grund sein, dem צֹהַר eine andere Bedeutung zu geben, mit Schultens und Rosenmüller *Rücken, Decke* = מִכְסֶה C. 8, 13. nach ظهر, oder mit Michaelis *Bauch* des Schiffs. —

V. 17. Der Gedanke kehrt zu V. 13. zurück. Dort verkündet Gott dem Noach, dass er das Ende alles Fleisches beschlossen habe, hier giebt er die Art an, wie er es vertilgen wolle, nämlich durch eine Wasserfluth, wodurch zugleich der Zweck der vorherbeschriebenen Arche bestimmt wird, und die Befehle bis V. 21. für die Erhaltung der Thierwelt nothwendig werden. — וַאֲנִי הִנְנִי מֵבִיא vgl. C. 9, 9. *und ich, siehe ich will bringen* (Ew. §. 556.) *die Wasserfluth über die Erde.* מַבּוּל, von יָבַל vgl. وابل nach Ew. §. 339. gebildet, ist ein alterthümliches Wort, nur von der noachischen Fluth = מֵי־נֹחַ Jes. 54, 9. gebraucht, und einmal vom Dichter Ps. 29, 10. wiederholt. הַמַּבּוּל מַיִם in loser Verbindung *die Fluth von Wasser* vgl. C. 7, 6. m. 9, 15. Ew. §. 518., wechselnd mit מֵי הַמַּבּוּל 7, 7. 10. 9, 11. An eine Emendation מִיַּם ist weder hier noch C. 7, 6. zu denken. —

V. 22. Noach vollbringt alles, wie Gott es ihm anbefohlen hat, vgl. C. 7, 5. 9.

Cap. 7, 1—10. Die Grundschrift sagt C. 6, 18. ff. kurz: und du gehst in die Arche, du und deine Söhne, dein Weib und deiner Söhne Weiber mit dir; und du nimst von allen lebenden Thieren, von den Vögeln u. s. w. zwei in die Arche, um sie am Leben zu erhalten. Wie der Ergänzer dies weiter auszuführen versucht, wie er für bestimmte Absichten bestimmtere Angaben einschiebt in steter Abhängigkeit von der Grundschrift, darüber ist S. 140 —142. ausführlicher gehandelt, und es ist hier nur noch wenig hinzuzusetzen. — Gott, nachdem er dem Noach die Anerkennung seiner Frömmigkeit V. 1. vgl. m. 6, 9. gegeben hat, unterscheidet r e i n e und u n r e i n e Thiere, worunter keine anderen können verstanden werden, als die durch das mosaische Gesetz Lev. 11. Deut. 14. für das

eine oder das andere erklärten, und der Grund zu dieser Unterscheidung a. u. St. ist schon oben aus C. 8, 20. nachgewiesen. Woher überhaupt die Trennung der Thierwelt in reine und unreine stamme, kann hier der Ort nicht sein näher zu untersuchen. In Beziehung auf *Bleek* in den Stud. u. Krit. 1831. S. 498. macht v. Bohlen auch hier persischen Einfluss geltend, hält also die ganze Unterscheidung für ein fremdes, erst spät in den Mosaismus eingedrungenes Element. Mit Recht dürfte man aber eine Erklärung fordern, wie schon Jud. 13, 4. 14. Hos. 9, 3. 4. hierauf Rücksicht genommen sein könne. — *Je sieben* (שִׁבְעָה שִׁבְעָה vgl. Ew. §. 561.) soll Noach aufnehmen von allem reinen Vieh, womit שְׁנַיִם שְׁנָיִם d. i. *paarweise* v. 9. nicht im Widerspruch steht. Von allem unreinen Vieh sollen je zwei in die Arche kommen, „um am Leben zu erhalten einen Samen auf der Erde“ v. 3. לְחַיּוֹת = לְהַחֲיוֹת C. 6, 19. vgl. 19, 32. 34. Es versteht sich von selbst, dass nach demselben Schema die Vögel unterschieden und rücksichtlich ihrer Zahl bestimmt sein sollen, was critisch unrichtig eine alte Glosse ergänzt. Der Cod. Sam. hat nach עוֹף הַשָּׁמַיִם noch הַטָּהוֹר, mit Syr. und Sept. Letztere haben ausserdem den Zusatz: *καὶ ἀπὸ πάντων τῶν πετεινῶν τῶν μὴ καθαρῶν δύο δύο, ἄρσεν καὶ θῆλυ*, der bei ihnen auch v. 8. wiederkehrt. Wie wenig es übrigens dem Ergänzer, der die Bestimmungen der Grundschrift als bekannt voraussetzen konnte, um Vollständigkeit in seinen Angaben zu thun war, geht daraus hervor, dass er des Gewürms hier gar nicht gedenkt, obschon er es v. 8. wie alle anderen Geschöpfe in die Arche kommen lässt. — V. 4. Denn in sieben Tagen soll die Fluth ihren Anfang nehmen. לְיָמִים temporell vgl. v. 10. m. C. 3, 8. 2 Sam. 11, 1. auf die folgende Zeit hindeutend Ex. 8, 19. Ew. §. 527. Im übrigen vgl. v. 23. — Noach vollbringt v. 5. ff. die Befehle Gottes (אֲשֶׁר־צִוָּהוּ יְהוָה, wonach Sam., Chald., Vulg. in v. 9. כַּאֲשֶׁר צִוָּה יְהוָה vgl. S. 142. corrigiren). Die sieben Tage sind um v. 10., und die Fluth tritt ein.

Cap. 7, 11. Die Grundschrift fährt fort in ihrer Erzählung. Noach hat C. 6, 22. die Befehle Gottes ausgeführt, und nun beginnt die Fluth im 600. Lebensjahre Noachs, am 17. Tage des 2. Monats. Mit poetischer Anschauung werden v. 11. 12. die Quellen des Meers geöffnet und die Schleusen des Himmels aufgethan. Unablässig stürzen nun die Regengüsse vierzig Tage und vierzig Nächte hernieder auf die Erde. — „*An diesem Tage öffneten sich alle Quellen der grossen Fluth*". מַעְיְנוֹת תְּהוֹם רַבָּה vgl. C. 8, 2. sind die Quellen des Oceans, wie aus dem S. 18. dargelegten Gebrauche von תְּהוֹם deutlich sein wird. Auf Meeren hat Gott die Erde gegründet und hält sie fest auf Strömen Ps. 24, 2. 136, 6. Aus den verborgensten Tiefen Hiob 38, 16. vgl. m. 8. brechen die Strudel des Meers hervor, mit starkem Brausen die Quellen der Fluth (עֵינוֹת תְּהוֹם) Prov. 8, 28. Gottes Zorn bewegt das Element, die Betten des Meers, die Gründe der Erde werden aufgedeckt 2 Sam. 22, 16. Hiob 26, 12., und so steigen auch hier die Gewässer der Erde über ihre Schranken (Hiob 26, 10. 38, 10. ff. Prov. 8, 29.) und überfluthen die Erde. Man hat an dieser Erklärung Anstoss genommen, weil die Erzählung im folgenden vorzugsweise nur des Regens, des Hauptmittels zur steigenden Fluth, gedenkt, und nach *Ewalds* Vorgange (Compos. d. Gen. S. 115. f.) erklären Schumann und v. Bohlen die Quellen der grossen Fluth vom Himmelsoceane, der sich durch die geöffneten Schleusen als Regen herabstürzt. Aber תְּהוֹם steht nirgends vom Himmelsoceane, auch Prov. 3, 20. nicht, wo der Sinn ist: „durch Weisheit hat Gott alles vollbracht, die Erde gegründet, den Himmel befestigt (v. 19.), durch seine Weisheit theilten sich die Wasserfluthen (vgl. Gen. 1, 6. 9.) und Thau träufelte herab von oben", ein Gegensatz, wie Prov. 8, 28. — אֲרֻבּוֹת הַשָּׁמַיִם = אֲרֻבּוֹת מִמָּרוֹם Jes. 24, 18. mit deutlicher Anspielung auf unsere Stelle. Ueber die alte Vorstellung vgl. S. 22. Die Sept. καταῤῥάκται, Aq.; Sym. θυρίδες. — V. 12. *Vierzig* Tage vgl. v. 4. die bekannte runde Zahl Ex. 24, 18. Num. 13, 26. 1 Sam. 17, 16.

Mehr darüber bei *Bruns* in *Paulus* Memor. St. 7. S. 53. ff. und *v. Bohlen* Einleit. S. LXIV. — V. 13. „*An demselben Tage*“ (בְּעֶצֶם הַיּוֹם הַזֶּה vgl. C. 17, 26. Ew. §. 493.), d. i. an dem, wo die Regengüsse (הַגֶּשֶׁם) v. 11. 12. eintreten, *ging Noach mit seinen Söhnen* u. s. w. *in die Arche.* Es ist von einer gleichzeitigen Handlung die Rede, und darum konnte nur בָּא stehen. — Alle Arten von Thieren sammeln sich v. 14 — 16. bei Noach, und der Erzähler wiederholt nicht nur umständlich seine Classificirung C. 6, 19. 20., sondern er häuft noch v. 14. die Synonyma, ohne Copula verbunden Ew. §. 605., כָּל־הָעוֹף לְמִינֵהוּ כֹּל־צִפּוֹר כָּל־כָּנָף, um alle Arten von Vögeln zu bezeichnen. Vgl. C. 26, 6. Sept. πᾶν ὄρνεον πετεινὸν κατὰ γένος αὐτοῦ. — צִפּוֹר, überhaupt der *kleinere Vogel* Ps. 11, 1., specieller = عصفور der *Sperling*, ist nach längst bekannter Etymologie vgl. *Hitzig* zu Jes. S. 105. vom *Zwitschern, Zirpen* benannt. Der St. צפר mit den Wurzelelementen צף, vgl. צַפְצֵף Jes. 38, 14., erscheint in gemilderter Gestalt als זמר (in welchem מ nicht wurzelhaft ist), nur vom schönen Gesange gebraucht vgl. עֵת זָמִיר Cant. 2, 12.; während die härtere Form das Zwitschern ausdrückt. זמר *schneiden* hat hiermit nichts gemein. — Der Artikel כָּל־הַבָּשָׂר v. 15. vgl. m. C. 6, 17. 7, 21. ist bedingt durch die determinirten Substantiva v. 14., auf welche er zurückweist, Jes. 4, 3. — Ueber die für den Ergänzer characteristischen Worte וַיִּסְגֹּר יְהוָה בַּעֲדוֹ v. 16. s. S. 141. Nur hier konnten sie mit Zweck stehen, wo die Fluth begonnen, wo alles eingestiegen ist und die Gewässer zu wachsen anfangen; nicht so am Schlusse des 9. Verses, wohin sie Schum. mit Eichhorn statt der Schlussworte versetzt wissen will. Die von Ilgen gebilligte Variante אֱלֹהִים in einem Codex hat alles gegen sich, wie Vaters Annahme von späterer Interpolation.

V. 17 — 24. Malerisch schildert der Verfasser mit seiner einfachen Schönheit das Wachsen der Gewässer. Wir sollen es gleichsam selbst anschauen, wie sie beginnen zu steigen, allmälig immer mehr und mehr, bis zu ei-

ner ungeheueren Höhe (וַיִּרְבּוּ הַמַּיִם v. 17.; וַיִּגְבְּרוּ הַמַּיִם וַיִּרְבּוּ מְאֹד v. 18.; הַמַּיִם גָּבְרוּ מְאֹד מְאֹד v. 19. vgl. Ew. §. 561.), und ruhig und sicher nur die Arche mit allem, was sie einschliesst, über den Wasserspiegel dahingleitet. Funfzehn Ellen von oben herab steigen die Gewässer v. 20. über die höchsten Berge, so dass alles in den Fluthen umkommt, und der Erzähler kann v. 21 — 23. nicht Worte genug finden, um die gränzenlose Zerstörung aller geschaffenen Wesen in ihrem ganzen Umfange darzustellen. Daher häuft er Synonyma: גָּוַע *verscheiden* v. 21., schon oben 6, 17. zum Wechsel im Ausdrucke benutzt, neben מוּת v. 22., womit es gerade der Verf. der Grundschrift öfters zusammenstellt C. 25, 8. 17. 35, 29. Num. 20, 3. 4., und lässt alles v. 23. *abgewischt* (מָחָה) d. i. vertilgt, werden 2 Reg. 21, 13., ein Ausdruck, den besonders der Ergänzer wiederholt C. 6, 7. 7, 4. Ebenso muss *alles Fleisch, das sich reget auf Erden, an* (Ex. 13, 2. Ew. §. 528.) *Vögeln, an Vieh* u. s. w. zu Grunde gehen; *alles, was lebenden Athem hatte in seiner Nase, von allem, was auf dem trocknen Lande war, kam um* (d. i. von allem auf dem Festlande kam alles um, das Lebensodem in sich hatte), und abermals fasst er v. 23. alles mit dem seltenen יְקוּם d. i. *Wesen* (v. 4. Deut. 11, 6. vgl. Ew. §. 337.) zusammen, um von neuem alle Geschöpfe vom Menschen bis zu den Vögeln des Himmels daran anzuschliessen. Es heisst in der That den Geist des alten, nicht wortarmen Verfassers gänzlich misskennen, wenn die Kritik hier namentlich an v. 23. anstösst, und ein Glossem, ein jehovistisches Fragment u. dergl. voraussetzt, wie es von *Astruc* bis auf *v. Bohlen* fast von allen geschieht. Der Hauptgrund, die Uebereinstimmung mit v. 4., wird S. 142. beseitigt sein. Eben so wenig können v. 17 — 20. zerrissen werden. — וַיִּמַח sc. אֱלֹהִים, Saad. محا الله. Genauere Handschriften und Ausgaben bezeichnen מ ausdrücklich mit Raphe vgl. *Gesenius* Lehrg. S. 100., wogegen die Plantinische, Buxtorfsche und van der Hooghtsche Ausgabe Niphal (mit Dagesch im מ) vocalisiren, das mit dem Accus.

verbunden wäre wie C. 4, 18. Ueber diese Form des Niphal s. Ew. S. 155.

Cap. 8, 1—4. Die Fluth hat ihren Zweck erreicht; alles, was auf Erden lebte, ist umgekommen, und Gott gedenkt nun der Geschöpfe, die nach seinem Rathschluss in der Arche dem Verderben entgangen sind. Ein Wind streicht über die Fluth, die Quellen des Meers, die Schleusen des Himmels werden verschlossen, die Gewässer senken (ישכו) und verlaufen sich allmälig immer mehr (ישבו הלוך ושוב v. 3. vgl. v. 5. Ew. §. 541.), und die Arche landet auf den Bergen Ararat. אררט erscheint in der Bibel als Land, wohin Sanheribs Söhne 2 Reg. 19, 37. Jes. 37, 38. fliehen nach dem Vatermorde; aufgeboten zu Babels Zerstörung neben Minni und Aschkenas von Jer. 51, 27.; a. u. St. erscheint es als Gebirgsland. Bei Mose von Chorene führt den Namen Ararat, an den sich nationale Sagen anschliessen, wie noch jetzt ein District in Armenien (Comp. geogr. S. 46. 52. *Rosenm.* Alterthk. I, 1. S. 266. *Gesenius* zu Jes. I. S. 976.), und mit grosser Uebereinstimmung giebt eine alte Tradition bei den A. Ueb. dasselbe Lokal, vgl. m. Jos. Ant. I, 3, 5. X, 1, 5., an welcher letzteren Stelle Josephus selbst erzählt, nicht Berosus, wie gemeiniglich angegeben wird. Es scheint nichts zum Beweise zu fehlen, dass die biblische, innerhalb des Flussgebiets der mesopotamischen Zwillingsströme ausgebildete, Fluthsage sich ebenso an die ihr zunächst liegenden Höhen anschloss, wie die indische den Himalaja, die griechische den Parnass wählte, und fehlten sogar die Uebereinstimmungen der nach Lokal und Dichtung verwandten Gestalten, wie sie wirklich bei Josephus und Eusebius (s. S. 146.) aufbewahrt sind, so würde dies doch schon nach Analogie vorauszusetzen sein. So sicher zwar im allgemeinen das Lokal bestimmt ist, so wenig wird doch durch על הרי אררט ein bestimmter Bergrücken angegeben, den erst spätere Vermuthungen näher auf den armenisch kurdischen Gebirgen zu bestimmen versucht haben. Vgl. *Bochart* Phaleg. B. I. C. 3. Hieronymus zu

Jes. 37, 38. nennt Ararat eine „*regio in Armenia* (wie Mose von Chorene) *campestris, per quam Araxes fluit, incredibilis ubertatis* (vgl. Strabo XI. p. 574.), *ad radices Tauri, qui usque illuc extenditur. Ergo*, sagt er weiter, *et arca non ad montes generaliter Armeniae delata est, quae appellatur Ararat, sed ad montes Tauri altissimos, qui Ararat imminent campis*“, und dieselben hat wohl Nicolaus Damascenus bei Josephus Ant. I, 3, 6. im Sinne, wenn er als Landungsplatz *ὑπὲρ τὴν Μινυάδα μέγα ὄρος κατὰ τὴν Ἀρμενίαν, Βάρις λεγόμενον* (vgl. *Orelli* S. 217. f.) angiebt. Gemeint ist der von Armeniern *Massis*, von Persern und Türken mit Beziehung auf diese Deutung *Noachsberg* (کوه نوح), *heiliger Hügel* (سعد بيه) oder vorzugsweise *Ararat* genannte höchste Punct der sogenannten Araratkette (vgl. *Wahl* Asien S. 807. 808.), der in der Nähe von Erivan in ebenmässiger, schöner, konischer Gestalt seinen doppelten Gipfel zu einer beträchtlichen Höhe erhebt. Sein eisiges mit ewigem Schnee bedecktes Haupt ragt riesenmässig zum Himmel empor, und verbreitet von den Strahlen der Sonne getroffen einen unbeschreiblichen Glanz. Die vielfach gemachten und missglückten Versuche, die höchste Spitze zu ersteigen, schienen die Volksansicht zu bestätigen, dass Gott nicht wolle den heiligen Berg durch Menschen entweihen lassen, und der Aberglaube wusste viel von wunderbaren und fabelhaften Dingen zu erzählen, die auf jenen unüberwindbaren Höhen hausen sollen. Erst in neuester Zeit ist der höchste Gipfel von Parrot am 9. October 1829. mit grossen Schwierigkeiten erstiegen, und seine Höhe von demselben zu 16200 Fuss bestimmt. Vgl. die Auszüge aus Ker-Porter, Morier u. a. bei *Rosenmüller* Alterthumsk. I, 1. S. 257. ff. Nicht minder alt ist die Ansicht, den Landungsplatz auf einem der karduchischen Berge zu suchen. Berosus bei Jos. Ant. I, 3, 6. sagt *ἐν τῇ Ἀρμενίᾳ πρὸς τῷ ὄρει τῶν Κορδυαίων* (vgl. S. 147.), was bei der weiteren Bedeutung der m o n t e s g o r d y a e i in der alten Geographie

vgl. *Cellarius* Orb. antiq. II. S. 382. *Mannert* Geogr. der Gr. u. Röm. Th. V. S. 192. keinen Widerspruch enthält, aber zu neuen Combinationen Anlass gab. Fast alle orient. Uebersetzer geben a. u. St. wie der Syr. ܛܘܪܐ ܕܩܪܕܘ ܥܠ, und ebendarauf führt Josephus entstelltes *Καῤῥῶν* oder *Καιρῶν* Ant. XX, 2, 2. vgl. *Mannert* a. a. O. S. 439. Epiphanius nennt adv. haer. I, 4. den Berg *Λουβάρ*, den er bestimmt *ἀνάμεσον Ἀρμενίων καὶ Κορδυέων*, derselbe wahrscheinlich, den Strabo XI. S. 573. *Νίβαρος* nennt und nach ihm sich bis Medien erstrecken soll. Der Koran 11, 46. nennt den Berg الجودي, nach seiner Abstammung s. S. 89. *der kurdische*, in Uebereinstimmung mit der weiter verbreiteten orientalischen Tradition. Vgl. *Wahl* a. a. O. S. 818. Die spätere Zeit übertrug den Namen auf eine bestimmte Höhe in Kurdistan, östlich von Dschazirat-ibn-Omar, in der Nähe von Tsamanin (ثمانين) und Kardi (قردي) vgl. *Schultens* Ind. geogr. s. v. Curdi, Eutych. Ann. I. S. 41. vgl. m. S. 273., von welcher Jakut im Moschtarek (msc.) sagt: الجودي جبل مطل علي جزيرة ابن عمر علي دجلة فوق الموصل ويقال ان عليه استوت سفينة نوح vgl. Abulfeda prolegg. S. 176. bei *Reiske*, Kazwini bei *Wahl* Anthologie S. 199., Edrisi IV, 6. S. 233. Sein mit Schnee bedeckter Gipfel leuchtet weit in die Ebenen von Mesopotamien hinein (el-Makin I, 1., *Buckingham* Reisen in Mesopotamien [Berl. 1828.] S. 316. 320.), und schon der Kaiser Heraklius bestieg ihn nach el-Makin a. a. O. von Tsamanin aus, um die Stelle der Arche in Augenschein zu nehmen. Bei Abulfeda Tab. Mesop. S. XXVI. ist der Name الجودي sogar auf einen Bergrücken von Mesopotamien übertragen, auf *τὸ Μάσιον τὸ ὑπερκείμενον τῆς Νισίβιος ὄρος* (Strabo XI. S. 542. vgl. zu C. 10, 23.), und mit dem Namen zugleich die Tradition von der Arche. Allein hier scheint ein Missverständniss zum Grunde zu liegen, welches unentdeckt von einem auf

den anderen überging. Isthakhri, bekanntlich Ibn-Haukals Auctorität, sagt: والجودي جبل بقرب نصيبين يقال ان سفينة نوح استقرت عليه; indem er aber hinzusetzt: والي جانبه قرية تعرف بثمانين giebt er die Uebereinstimmung mit der oben erwähnten Sage zu erkennen, aber zugleich auch die falsche Lokalbestimmung. Durch Mischung mit fremdartigen Sagen versetzt ein sibyllinischer Vers bei *Buttmann* Mythol. I. S. 193. den Ararat nach Phrygien (vgl. S. 146.), Joseph ben Gorjon unter Scythen und Alanen; eine spätere arab. Tradition bei *Niebuhr* Reiseb. II. S. 261. lässt die Arche zu Kufah, von wo aus nach einer anderen Sage Noach abfuhr *d'Herbelot* Or. Bibl. III. S. 666., gelandet sein, die Samaritaner sogar auf Serandib d. i. Ceylan, wohin die spätere Zeit mehrere der biblischen Scenen verlegt. Fast überall aber will man in später Zeit noch Trümmer von der Arche gefunden haben. Berosus und Abydenus sprechen von der Wunderkraft, welche die Ueberreste sollen ausgeübt haben; Chrysostomus und Epiphanius behaupten das Vorhandensein der Arche noch zu ihrer Zeit. Auf dem Dschudi soll nach Kazwini (msc.) das Holzwerk bis zur Zeit der Abbasiden gestanden haben, und der Aberglaube sieht es dort noch jetzt, vgl. *Macd. Kinneir* Reise durch Klein-Asien, Armenien und Kurdistan (Weimar 1821.) S. 390. Aber dasselbe behauptet Nic. Damascenus a. a. O. vom Baris, wie es die Armenier vom Massis behaupten, heut zu Tage vgl. *Chardin* bei *Rosenmüller* A. u. N. Morgenl. I. S. 29. ff. und schon zu Josephus Zeit, Ant. I, 3, 5.

V. 5—12. Schon werden die Berggipfel sichtbar und Noach entsendet in Zwischenräumen den Raben und die Taube, um den Zustand zu erforschen. Es erinnert dies Aussenden an die Sitte alter Völker, in Ermanglung untrüglicherer Mittel, Vögel auf ihren Schifffahrten mitzunehmen, um sich mit ihrer Hilfe auf dem Meere zurecht

zu finden. Von den Indiern sagt Plin. N. H. VI, 24.: „siderum in navigando nulla observatio. Septentrio (ἄρκτοι Diod. Sic. II, 35.) non cernitur: sed volucres secum vehunt, emittentes saepius, meatumque earum terram petentium comitantur“. Noach sendet sie aus, wie Xisuthros. Zuerst v. 7. הָעֹרֵב *den Raben*, denn nur einer war bei Noach in der Arche. Ebenso *die Taube* v. 8.; nach der Grundschrift war gleichfalls nur eine bei ihm. Der Rabe fördert aber kein Resultat: וַיֵּצֵא יָצוֹא וָשׁוֹב d. i. *er flog ab und zu, hin und her* (Ew. §. 541.), überall seine Nahrung suchend und findend, ohne in die Arche zurückzukommen. Noach muss daher einen zweiten Versuch machen. Hierauf beruht eine alte Erklärung bei den Sept., Vulg. und Syr., von denen erstere die Stelle καὶ ἐξελθὼν οὐκ ἀνέστρεψεν übersetzen. Indess kann die hier supponirte Variante וַיֵּצֵא וְלֹא יָשׁוּב um so weniger in Betracht kommen, da sie einen grammatischen Fehler enthält vgl. v. 9. C. 31, 33. 34. 45, 1. Ew. §. 614., und der Syrer wenigstens noch יָצוֹא ausdrückt. — „*Bis die Gewässer abgetrocknet*“. יְבֹשֶׁת, wie יְכֹלֶת Num. 14, 16. Deut. 9, 28., Abstractsbildung mit Infinitivkraft. Ew. S. 222. — Die Taube, gewöhnt zu ihrem Neste zurückzukommen, findet bei ihrem ersten Aussenden v. 8. 9. noch keinen Ort, wohin sie trocken ihren Fuss setze. Erst nach sieben Tagen v. 10. 11. ist die Erde so weit abgetrocknet, dass sie schon den ganzen Tag über auf ihr verweilen konnte. Sie kehrt erst לְעֵת עֶרֶב s. v. a. לִפְנוֹת עֶרֶב C. 24, 63. vgl. 3, 8. *gegen Abend* zur Arche zurück: „*und siehe ein frischer Oelzweig in ihrem Munde*“. Noach erkennt daran, dass die Gewässer abgenommen haben (קַלּוּ). טָרָף ist vermöge des regelrechten Verhältnisses zu טֶרֶף, d. i. Ez. 17, 9. das *frische, grünende* Blatt, das verdorren soll, Adjectiv, und drückt den Zustand des abgebrochenen Blattes oder Zweiges aus, daher *frisch* = طارف *novus, recens*, im Verb. طرف (med. o.) *frisch sein*. So *Michaelis, Rosenm., Gesenius*. Unter den A. Ueb. drückt die Vulg. den Sinn aus:

„portans ramum olivae virentibus foliis". Onk. und Saad. nehmen gegen die Bedeutung der Form טָרָף passivisch: *abgepflückt*, Sept. κάρφος. Gegen *Tourneforts* Behauptung, in Armenien wachse der Oelbaum nicht, beweist Strabo XI. S. 575. Dass der Oelbaum auch unter dem Wasser grüne, bezeugen Theophrast Hist. plant. IV, 8., Plin. N. H. XIII, 50. (25.). — Nach abermals sieben Tagen v. 12. kehrt die Taube gar nicht zu Noach zurück.

V. 13. 14. Am ersten Tage des ersten Monats im 601. Jahre ist das Wasser abgetrocknet. Noach schlägt den Deckel der Arche auf und sieht, dass die Erde abgetrocknet ist. Am 27. Tage des 2. Monats ist die Erde vollkommen trocken. Deutlich ist hier der Unterschied der Stämme חָרֵב und יָבֵשׁ. Ersterer, v. 14. sowohl auf die Gewässer, als das Land bezogen, bedeutet das Geschwundensein des Wassers, das Versiegen der Ströme 2 Reg. 19, 24. Jes. 50, 2. Ps. 106, 9.; letzterer das vollständige Trockensein Am. 4, 7., das gänzliche Austrocknen des Wassers Joël 1, 20. 1 Reg. 17, 7. Zach. 10, 11., dem Ueberfluthen entgegengesetzt Hiob 12, 15. Daher Jer. 50, 38.: Trockniss (חֹרֶב) ihren Gewässern, dass sie vertrocknen (וְיָבֵשׁוּ); Jes. 19, 5. (vgl. Hiob 14, 11.) schwinden wird das Wasser aus dem Meere, der Strom versiegt, trocknet aus (יֶחֱרַב וְיָבֵשׁ); vgl. Jes. 44, 27. Jer. 51, 36. So ist auch יַבָּשָׁה, ἡ ξηρά, absolut als das trockene Land den Meeresfluthen entgegengesetzt, wie Ex. 15, 19. 14, 16. vgl. m. Ps. 106, 9., so C. 1, 9., wechselnd mit חָרָבָה C. 7, 22. Hag. 2, 6. Jos. 3, 17. Ex. 14, 21. vgl. m. v. 22. 29. Jos. 4, 22. Gut die Sept. a. u. St. ὅτι ἐξέλιπε τὸ ὕδωρ und ἐξηράνθη ἡ γῆ. Onk. und Sam. wechseln mit נגב und יבש. — Der unzulässigen Emendation בְּשִׁבְעָה־עָשָׂר יוֹם statt שִׁבְעָה וְעֶשְׂרִים יוֹם wurde schon oben gedacht. Die Sept. suchen die scheinbare Inconsequenz in der Zeitbestimmung dadurch zu heben, dass sie umgekehrt vom Schlussdatum ausgehend C. 7, 11. u. 8, 4. den 27. Tag in den Text setzen, und die Vulg. folgt an der letzteren Stelle. Schumann verdächtigt aus unzureichen-

den Gründen die Zahlangaben in C. 8, 4. 5.; Tiele rechnet auf die unmögliche Auffassung des בַּעֲשִׁירִי בְּאֶחָד als den *elften* des Monats sich stützend, ein Mondschaltjahr von 384 Tagen heraus, andere anderes. Vgl. *Bengel* ordo temporum S. 46. ff.

V. 15—19. Noach verlässt mit allem, was bei ihm ist, die Arche auf Gottes Befehl. — V. 17. Zu dem Kri הַיְצֵא = הוֹצֵא im Texte, wie C. 19, 12. Lev. 24, 14., vgl. Ps. 5, 9. Prov. 4, 25. *Ewald* kr. Gr. S. 294. *Hitzig* zu Jes. S. 516. Im Uebrigen vgl. C. 1, 21. 22. Ez. 36, 11. — So ist nun das Strafgericht vorüber, und durch Gottes Gnade sind nur die noch vorhanden, welche die neue Generation begründen sollen. Wie? — entsteht hier die Frage — sollte Noach, er, der in der Gemeinschaft mit Gott wandelte C. 6, 9., seinen Dank durch nichts gegen Gott ausgedrückt haben? Sollte er wohl, bevor Gottes Segnungen und Verheissungen ihm zu Theil werden, nichts gethan haben, was den strafenden Richter mit der neu zu begründenden Menschheit, was Gott mit der Erde wieder versöhnte? Der Ergänzer, an allen Spuren kenntlich, füllt diesen Gedanken

V. 20—22. aus: Noach baute (wie Deucalion) einen Altar für Jehova, nahm von allem reinen Vieh und von allen reinen Vögeln, worunter die vom Mosaismus für das Opfer bestimmten Thierarten zu verstehen sind Lev. 1, 2. 10. 14., und brachte Brandopfer (עֹלֹת) auf dem Altare. Wesentlich ist Noachs Opfer ein Dank- und Sühnopfer zugleich. Letzteres entschieden nach seiner Wirkung, denn Jehova beschliesst in Folge dessen v. 21. 22. kein solches Strafgericht wieder über die Erde zu verhängen, und nie mehr den regelmässigen Gang der Natur stören zu wollen. Was er hier beschliesst, das verheisst Gott in der Grundschrift C. 9, 8. ff., und es ist klar, wie der Ergänzer zu seiner Einschaltung veranlasst wurde. Vgl. S. 141. m. *Ranke* Untersuchungen S. 180. — וַיָּרַח יְהוָה אֶת־רֵיחַ הַנִּיחֹחַ *und Jehova roch den lieblichen Duft*, ein gerade beim Brandopfer fast stehender Ausdruck, vgl.

Ex.

Ex. 29, 18. 25. 41. Lev. 1, 9. ff. 2, 2. 9. 3, 5. 6; 14. 8, 21. 28. Num. 15, 3. ff. 28, 8. m. Lev. 2, 12., wiederholt Ez. 6, 13. 16, 19. 20, 28. 41. Es liegt ihm der Gedanke zum Grunde, wie besonders aus u. St. deutlich ist, dass Jehova für sich Wohlgefallen am Opfer der Menschen habe, wie er es überhaupt an allen Arten der Verehrung und Anerkennung hat vgl. Jes. 38, 18. Ps. 30, 10. 11. 6, 6. 115, 17. 18., ein Grundsatz, der, später zur Werkheiligkeit ausgeartet, Gegenstand der prophetischen Rüge wurde Mich. 6, 6. ff. Jes. 1, 11. ff. Ps. 50, 8. ff. 51, 18. ff. vgl. m. 1 Sam. 15, 22. נִיחֹחַ von dem im Usus allerdings nicht vorkommenden נוֹחֵחַ *Ruhe geben*, aus euphonischen Gründen nicht in der Form נוֹחֹחַ, wie ähnlich דָּרְבוֹן, רִאשׁוֹן, abgeleitet vgl. Ew. §. 332. kann nicht *Opfer* bedeuten, als das, was Gottes Zorn besänftigt, denn הָנִיחַ חֵמָה בְּ bei Ezech. 24, 13. 21, 22. u. a. ist gar nicht vergleichbar, sondern es muss *Wohlgefallen* bedeuten, eigentlich *Beruhigung*. Die Ruhe, ohne welche kein wahres Glück und Wohlbefinden sein kann vgl. Jer. 45, 3., Thren. 1, 3., Koh. 4, 6., ist das Ziel aller orientalischen Bestrebungen. Daher gehen die Begriffe der Ruhe, Beruhigung und des Wohlbehagens, Wohlgefallens in einander über, wie ܐܬܬܢܝܚ im Syr. sowohl quievit Ex. 23, 12., als delectatus est *Kirsch* Chrest. S. 35. bedeutet, und im Aeth. der Stamm ሠምረ: die Begriffe des Weilens und Wohlgefallens in sich vereinigt. S. *Ludolf* Lex. c. 107. 108. So verstanden es schon die A. Ueb. Am treusten Aq., S., Th. zu Ex. 29, 18. ὀσμὴ εὐαρεστήσεως; Sept. ὀσμὴ εὐωδίας. Saad. u. Onk. drücken den Sinn aus: *und Gott nahm die wohlgefällige Opfergabe an* (vgl. Lev. 26, 31. 1 Sam. 26, 19.; Jes. 11, 3. m. Am. 5, 21. 22.), um das scheinbar Anstössige im sinnlichen Ausdrucke hinwegzuschaffen. In der Peschito steht eine doppelte Uebersetzung: ܪܝܚܐ ܕܒܣܡܐ ܪܝܚܐ ܕܢܝܚܘܬܐ, ersteres wie Num. 15, 3. 7. 10. 28, 8. 24. 29, 2. Lev. 1, 9. 17., letzteres wie Lev. 1, 13.

Ex. 29, 18. Vermuthlich ist eins von beiden späterer Zusatz. — „*Und Jehova sprach zu seinem Herzen*“ d. i. apud animum suum constituit, er dachte bei sich vgl. Hos. 7, 2., nach derselben sinnlichen Anschauungsweise gesagt, wie zuvor das Riechen des Opferdufts. Falsch haben andere לִבּוֹ auf Noach bezogen und die Stelle nach דִּבֶּר עַל־לֵב C. 34, 3. gedeutet, oder אֶל לִבּוֹ = לוֹ genommen. Saad. *Gott sprach zu seinem Propheten*, in sofern Noach unmittelbar Offenbarungen von Gott erhielt. Richtig die Sept. διανοηθείς, Sym. πρὸς ἑαυτόν. — Vgl. C. 3, 17. Jes. 24, 6., wo ein Fluch die Erde verzehrt. Der Sinn muss sein: Ich will nicht förder zerstörend die Erde und ihre Geschöpfe heimsuchen des Menschen wegen (*διὰ τὰ ἔργα τῶν ἀνθρώπων* Sept.), da ja der Mensch seiner Natur nach ein schwaches, zur Sünde geneigtes Wesen ist. Die ganze Erde müsste ich zerstören, wollte ich um der Sünden der Menschen willen diese Strafgerichte wiederholen. Dass Gott sich wieder aussöhnt mit der Welt, ihr seine Gnade zuwenden will, dass es ihm leid thut, sie so hart gezüchtigt zu haben, steht unabweisbar da. Es ist dies mit der Vorstellung des Verfassers von Gott eben so wenig unverträglich, wie Schumann glaubt, als wenn derselbe ihn oben C. 6, 7. sagen lässt „*es thut mir leid, dass ich sie geschaffen*“, יֵצֶר לֵב הָאָדָם a. v. a. יֵצֶר מַחְשְׁבוֹת לִבּוֹ 6, 5. Die Sept. schieben noch ἐπιμελῶς nach der genannten Parallelstelle in C. 6. ein. — V. 22. Nie mehr soll der regelmässige Wechsel in der Natur aufhören, so lange die Erde steht. Letzteres (עַד כָּל־יְמֵי הָאָרֶץ) soll eben so sicher so viel sein als *in alle Ewigkeit*, wie die Psalmisten 72, 5. 89, 38. die Dauer von Sonne und Mond durch die Ewigkeit interpretiren. Die Rabbinen schon, wie in neuester Zeit auch Tiele, folgern das Gegentheil, dass die gegenwärtige Ordnung nicht ewig bestehen werde. — Um den regelmässigen Gang der Natur auszudrücken, verbindet der Verfasser paarweise (daher ו nach Ew. §. 462.) die Gegensätze: *Saat- und Erndtezeit, Kälte und Hitze,*

Sommer und Winter, Tag und Nacht, als solche, innerhalb welcher sich das Jahr regelmässig abwickelt. Falsch aber würde man hier eine scharfe Scheidung der Jahresabschnitte versuchen, wie die Rabbinen sechs Jahreszeiten unterscheiden, ähnlich der Zend-Avesta und den Vedas vgl. *Benfey* a. a. O. S. 223. קֹר וָחֹם *Kälte und Hitze*, was C. 31, 40. Jer. 36, 30. חֹרֶב וְקֶרַח heisst (vgl. Hamasa S. 383.), trifft im Wesentlichen zusammen mit קַיִץ וָחֹרֶף der *warmen und kalten Jahreszeit* vgl. Ps. 74, 17. Zach. 14, 8., welche, wie χειμών und θέρος bei den älteren Griechen, das ganze Jahr umfassen. Wie nun חֹרֶף, entschieden *der Winter* (wofür vielleicht nur im Volksidiom סְתָו Cant. 2, 11. gesagt werden mochte) Jer. 36, 22. Am. 3, 15., Prov. 20, 4. die Zeit der ökonomischen Vorbereitungen zur nächsten Erndte zugleich umfasst (vgl. Hesiod. op. et d. 450. 674. m. *Ideler* Chr. I. S. 251.) und dem קָצִיר entgegengesetzt ist, so steht letzteres als gleichbedeutend neben קַיִץ Jes. 16, 9. Jer. 48, 32. 8, 20., vgl. חֹם קָצִיר Jes. 18, 4. Es bleiben daher nur die zwei Hauptabschnitte, welche das Regulativ für die Landwirthschaft geben, nichts von vier Jahreszeiten, die man hier gern hat finden wollen. Dass die Sept. a. u. St., wie Ps. 74, 17. Zach. 14, 8. חֹרֶף durch ἔαρ übersetzen, ist ohne Gewicht. Sie haben überhaupt das Wort nicht mehr verstanden und nur Jer. 36, 22., wo der Sinn nicht verfehlt werden konnte, getroffen vgl. m. Am. a. a. O., wogegen Sym. richtig Prov. 20, 4. ψῦχος setzt, und mit Aq. u. Th. in der Stelle bei Amos οἶκος χειμερινός. — Auch *Tag und Nacht*, der nothwendigste Wechsel für alle Wesen, sollen niemals aufhören. Alles soll hinfort seinem gesetzmässigen Gange folgen. Will man die letzten Worte, unstreitig aber gegen die Absicht des Verfassers, urgiren, so könnte man fragen, ob denn in dem Jahre der Sündfluth dieser Wechsel gefehlt habe? Sicher liegt hierin der Grund, weshalb die Sept. יוֹם וָלַיְלָה als adverbielle Zeitbestimmung ἡμέραν καὶ νύκτα fassen.

Cap. 9, 1—17. Noch zwei Hauptgedanken hebt der Verf. der Grundschrift heraus, ehe er Noachs Geschichte verlässt. Zunächst betrachtet er

V. 1—7. Noach mit seinen Söhnen in Beziehung auf die neue Generation, deren Begründer sie werden sollen, wie einst C. 1, 28. 29. die Ahnen des ganzen Menschengeschlechts. Daher hier (v. 1. u. 7.) wie dort der göttliche Segen zur Fortpflanzung (s. S. 27. vgl. Lev. 26, 9.), hier wie dort die Bestätigung der Herrschaft über alle lebenden Wesen der Erde, hier wie dort die Hinweisung auf die Mittel zum Lebensunterhalt. Allein dem Menschen sind Fleischspeisen zum Bedürfniss geworden. Sie werden ihm mit einer deutlichen Rückbeziehung (כְּיֶרֶק עֵשֶׂב) auf C. 1, 29. von Gott fortan erlaubt (vgl. S. 33.), nur mit der Einschränkung, kein Thier in seinem Blute zu verzehren v. 4. Auf der Nachdrücklichkeit, mit welcher dieser Befehl gegeben wird, beruht der Ausdruck בְּנַפְשׁוֹ דָמוֹ *in seinem Leben, seinem Blute* d. h. so lange es lebt und blutet. Die Rede ist beschreibend, so, dass das ohne Copula angefügte דָמוֹ das vorausgehende allgemeinere בְּנַפְשׁוֹ näher bestimmt und erklärt. Vgl. Ew. §. 605. Saad. بدمه فانه نفسه. Kein Blut zu essen, war eins der wichtigsten Gebote unter den hebräischen Speisegesetzen Lev. 3, 17. 7, 23. 26. f. 17, 10. 19, 26., Act. 15, 20. 29., welches der Verfasser der Grundschrift unmittelbar von Gott gegeben sein lässt, als er dem Menschen Fleischspeisen erlaubt, wie er C. 2. mit dem Anbeginne der Tage den Sabbath geheiligt werden lässt. Im Blute dachte man sich den Sitz des Lebens, vgl. Jos. Ant. I, 3, 8. So ist im Arabischen نَفْسٌ *das Blut*, und Tebrizi macht zu dem Dichterspruche Hamas. p. 52.: „*es fliesst über des Schwertes Schärfe unser Leben* (نفوسنا)“ die Bemerkung: الدم يسمى النفس. Aber ebenso motivirt das A. T. selbst jenes Verbot durch die Erklärung: נֶפֶשׁ הַבָּשָׂר בַּדָּם הִוא Lev. 17, 11. vgl. mit v. 14. Deut. 12, 23. Das Blut sollte der

Erde, oder auf dem Altare als Opfer dem Herrn des Lebens zurückgegeben werden Deut. 12, 27. Wer dagegen sündigt, ist des Mordes schuldig. Daher wird Ez. 33, 25. אָכַל עַל הַדָּם vgl. 1 Sam. 14, 32. unter den Sünden genannt, die Gottes Strafurtheile nach sich ziehen. An die barbarische Sitte afrikanischer Völker, dem lebenden Thiere einzelne Theile abzuschneiden und diese zu verzehren, ist hier nicht gedacht. — Somit ist den Menschen ein Blutvergiessen erlaubt, so weit es auf Thiere beschränkt wird. Sie zu morden, soll keine Strafe nach sich ziehen. Nur (אַךְ) Menschenmord soll v. 5. 6. als todeswürdiges Verbrechen ausgeschlossen bleiben. Das Menschenblut will Gott strafend zurückfordern (C. 42, 22. Ps. 9, 13.) vom Thiere, wie vom Menschen, und die Grundschrift lehrt hier zuerst das eiserne Gesetz der Blutrache (vgl. C. 4, 14.), wodurch allein im Alterthume die persönliche Sicherheit des Einzelnen im Staate geschützt wurde, das im Hebräerthume aber auf das religiöse Bewusstsein basirt wird, dass mit dem Menschenleben das göttliche Ebenbild (v. 6.) in ihm vernichtet werde. Der Mensch wird als heiliges und darum unverletzliches Wesen aufgefasst. Mit unerbittlicher Strenge (Num. 35, 31.) fordert das Gesetz deshalb auch, dass des Erschlagenen Blut durch das des Mörders gesühnt werde, der unter den Streichen des nächsten Verwandten (גֹּאֵל) fällt (ebend. v. 18—21.), und erst spät konnte ein humanerer Sinn 2 Reg. 14, 6. Deut. 24, 16. es durchsetzen, dass sich im Eifer für die Ehrensache nicht ganze Familien aufrieben, vgl. 2 Sam. 14, 7. Daher fürchtet auch Jacob unten C. 34, 30. seine und seines ganzen Hauses Vernichtung durch die Kanaaniter. Vgl. *Hoffmann* Art. Blutrache in der Hall. Encyklop. In sofern nun das Gebot der Blutrache dem Einzelnen Sicherheit gewährt, oder gewähren soll, sagt Gott: „*nur euer Blut will ich fordern* לְנַפְשֹׁתֵיכֶם *für euer Leben*“ d. i. zum Vortheil, zur Erhaltung eures Lebens, Stellen wie Deut. 4, 15. Jos. 23, 11. gemäss. Die älteren Erklärer stossen hier an, und nehmen eine Umschreibung des Genitivs an: τὸ

ὑμέτερον αἷμα τῶν ψυχῶν ὑμῶν Sept., Syr. u. a., ebenso Rosenm., Tiele; oder sie übersetzen, als ob מִנַּפְשֹׁתֵיכֶם im Texte stände, wie Sam. und Saad. Letzteres ist sowohl sprachlich unzulässig, als des folgenden: *von jeglichem Thiere will ich's fordern* wegen. Am Thiere selbst soll die Blutrache geübt werden, worüber das mosaische Gesetz Ex. 21, 28. ff. Bestimmungen enthält, namentlich aber am Menschen. Daher wieder mit Nachdrücklichkeit im Ausdrucke hervorgehoben: *von der Hand des Menschen, von der Hand des Bruders eines jeden will ich fordern das Leben des Menschen.* מִיַּד אִישׁ אָחִיו stehen dem vorausgehenden מִיַּד הָאָדָם coordinirt, und dienen dazu, den Gedanken hervorzuheben und näher zu bestimmen. Energisch tritt, von der engen Verbindung losgerissen, אִישׁ d. i. *ein jeder* nach Ew. §. 553. voran, und die Verbindung hat so sicher die angegebene Bedeutung, wie C. 42, 25. אִישׁ אֶל־שַׂקּוֹ, Num. 17, 17. אִישׁ אֶת־שְׁמוֹ heisst: *in eines jeden Sack, eines jeden Name.* Vgl. Ewald a. a. O., Roorda gramm. hebr. Th. 2. S. 216. Es liegt in der Stelle die Vollziehung der Blutrache (vgl. v. 6.) durch die Hand des Verwandten (s. o.) angedeutet. Ebenso ist אָח C. 13, 8. 29, 12. 15., und oft im Arab., nicht strict der Bruder, sondern allgemeiner der nahe Verwandte. In Rücksicht auf die Sache kann noch das atheniensische Gerichtsverfahren, welches Solon aus alter Zeit beibehielt, verglichen werden, in welchem das Gesetz die Willkühr dem Staate unterordnet, im Uebrigen aber den orientalischen Begriffen von der Blutrache gemäss es lediglich Sache der nächsten Verwandten war, den Mörder gerichtlich zu verfolgen, sich mit ihm abzufinden (wie bei den Arabern), selbst über das Exil des unvorsätzlichen Mörders zu entscheiden. Vgl. *Hermann* gr. Staatsalterth. S. 195. ff. Die A. Ueb., unter denen die Sept. durch ihr wörtliches ἐκ χειρὸς ἀνθρώπου ἀδελφοῦ gegen die falsch erleichternde Variante אִישׁ וְאָחִיו d. i. *unus quisque* (Ez. 4, 17.) Sam., Syr., Vulg. vgl. *Ilgen* Tempelarch. S. 52. beweisen, missverstehen den Sinn sämmtlich. Onk. u. Saad.: „von der Hand des Mannes,

der seines Bruders Blut vergiesst", was auf die brüderliche Gemeinschaft aller Menschen zu beziehen ist, welche auch Vater, Gesenius u. a. in der Stelle angedeutet finden, und irrig das mit Nachdruck gesetzte אִישׁ als überflüssigen Zusatz (Lev. 21, 9.) betrachten. Rosenmüller u. a. bestimmen den Sinn nach der oben erwähnten Variante. — Wie Gott das Blut des Erschlagenen zurückfordern wolle, folgt v. 6. genauer bestimmend in einer allgemeinen Sentenz: *Wer Menschenblut vergiesst, dess Blut soll wieder durch Menschen vergossen werden.* Auf בָּאָדָם eben liegt der Nachdruck im Sinne von בְּיַד הָאָדָם, und darum ist es vorangestellt. Falsch ziehen viele בָּאָדָם zum Vorhergehenden. Selbst Schum. noch bestimmt den Sinn: *quicunque in hominibus est, qui effuderit sanguinem hominis cuiusdam, eius sanguis effundatur.* Onk. und Jon. scheinen es sich als לִפְנֵי הָאָדָם gedacht zu haben, und drücken das Vollstrecken des Todesurtheils durch richterlichen Spruch, dem die Aussage zweier Zeugen vorangehen musste, aus, mit Beziehung auf Num. 35, 30. — עָשָׂה, wie C. 1, 27. Syr., Vulg. *factus est homo*, Sept. ἐποίησα. — V. 7. ändern die Sept. nach C. 1, 28. — Soweit die Segnungen Gottes und seine Forderungen, die er an das Menschengeschlecht macht.

V. 8—17. setzt er dem gegenüber, was er dafür den Nachkommen Noachs, mithin dem ganzen Menschengeschlechte, zu halten verspricht. Keine Fluth nämlich soll hinfort wieder (v. 11. vgl. 8, 21. 22. Jes. 54, 9.) die Erde zerstören und Menschen und Thieren den Untergang bereiten. Sollten auch gehäufte Wolkenmassen (v. 14.) bange Besorgnisse erregen, so solle der göttliche Bogen (Regenbogen) ein Wahrzeichen sein, dass Gott sich seines Versprechens erinnere. Diese Verheissung Gottes wird hier v. 9., wie C. 6, 18. das Versprechen der Rettung, בְּרִית *Bündniss* genannt, welches Gott mit dem Menschen und der dienenden, vom Menschen abhängenden, Schöpfung *für ewige Zeiten* v. 12. abschliesst = בְּרִית עוֹלָם Ez. 37, 26. Jes. 24, 5. Letztere Stelle ist entscheidend für die Auf-

fassung der unsrigen. Ein **Fluch** verzehrt dort v. 6. die Erde und die **Schleusen** der Höhe thun sich auf v. 18., weil die Erde entweiht ist unter ihren Bewohnern, die das Gebot übertraten und den **ewigen Bund** brachen v. 5. Wie sich Gott anschickt, gegen die Versprechungen a. u. St., auf welche deutlich Bezug genommen ist, eine neue Zerstörungsfluth zu verhängen, so ist sicher die Erfüllung dieses Versprechens auch hier abhängig gedacht von dem, was Gott von der Menschheit fordert, namentlich in v. 4—6. Das Handeln dem Willen Gottes gemäss ist C. 6. das, weshalb Gott sich des Noach erbarmt, C. 17, 1. 2. und überall im A. T. die Grundbedingung zum Heile, und בְּרִית, der Sache nach = בְּרִית שָׁלוֹם Jes. 54, 10. Ez. 34, 25. 37, 26., stützt sich auch hier wirklich auf ein Gegenseitiges. Wie auf diese Weise innerlich die Gedanken zusammenhängen, so hat der Verfasser äusserlich durch ו zu Anfange des 9. Verses die Versprechungen den Forderungen angereiht, wobei er den überleitenden 8. V. ganz ignorirt. — V. 10. לְכֹל חַיַּת הָאָרֶץ, übergangen von den Sept., vom Syr. nach dem vorhergegangenen אֵת, von Saad. nach מִן gedeutet, fasst alle Wesen zusammen, die zuvor einzeln (בְּ wie 7, 21.) aufgeführt waren, in der Bedeutung, dass der Bund auf alle Wesen **bezüglich** sein solle, die aus der Arche gegangen sind. Dass der Verf. nicht allein die Individuen meine, welche bei Noach waren, sondern auch die spätere Thierwelt, geht schon aus dem Verhältnisse hervor, in welchem er sich das Schicksal der Thiere zu dem der Menschen denkt, und das auf letztere bezügliche וְאֶת־זַרְעֲכֶם אַחֲרֵיכֶם in v. 9. entscheidet zugleich über die kommenden Thiergenerationen vgl. v. 12. Aber vollkommen unverständlich und unrichtig wäre der Ausdruck, wenn der Verfasser mit den Texteswerten (לְ — מִן als *tam — quam* gefasst) die zukünftigen Geschlechter den gegenwärtigen hätte gegenüber stellen wollen, wie es noch v. Bohlen annimmt. In gleicher Weise, wie hier, fasst לְ, mit כֹּל verbunden, nach Aufzählung des einzelnen die Totalität zusammen Ez. 44, 9. Esr. 1, 5. vgl. Ewald §. 527.

2. — V. 11. **Wasserfluthen** sollen die Erde nicht wieder zerstören. Dieser Verheissung gemäss fürchtete eine spätere Zeit eine Vernichtung durch Feuer 2 Petr. 3, 6. 7, was sich an eine andere Theorie des Alterthums anlehnt. Vgl. *v. Bohlen* A. Ind. I. S. 220.

Doch woran soll der Mensch das Bestehen dieses Bundes erkennen? Gott muss daher V. 12 — 17. ein Bundeszeichen (אוֹת־הַבְּרִית vgl. C. 17, 11.) geben, durch welches stets dem Menschen das Bewusstsein der göttlichen Gnade lebendig erhalten werden soll, zum Trost und zur Beruhigung des nicht fehlerfreien Menschenherzens, und zur Erweckung des Zutrauens zu Gott. Es ist der Regenbogen (הַקֶּשֶׁת v. 13. 14. 16. vgl. m. Ez. 1, 28.), den Gott im Sinne des Referenten, wie es scheint, hier zuerst an den Himmel setzt, der, wo er erscheint nach anhaltendem Regen, die Theilung des Gewölks und das Durchdringen der Sonnenstrahlen bekundet, und darum in der mythischen Vorstellung der Hebräer als göttliches Wahrzeichen betrachtet wird, als Band, das den Himmel mit der Erde, Gott mit den Menschen zusammenhält, und wiederkehrend die göttliche Gnade verheisst. Unwillkührlich schliesst sich an den himmelanstrebenden, zu beiden Seiten fest auf der Erde ruhenden, farbigen Bogen diese Idee der Vermittelung zweier Welten. Bei den Griechen ist der Regenbogen ein himmlisches Zeichen für die Menschen Hom. Il. 11, 27. f., das auf Krieg und Winterstürme hinweist ebend. 17, 547. ff., aber ebenso die Götterbotin oder die Strasse, welche die göttlichen Gesandten zur Erde führt, wie er bei den Scandinaviern als Brücke aufgefasst wird, welche die Götter selbst zwischen Himmel und Erde erbaut haben. Vgl. *Rosenm.* A. u. N. Morgenl. Th. 1. S. 44. Aehnlicher noch der biblischen Vorstellung ist in Indien der Regenbogen eine Waffe in Indras Händen, mit welcher er blitzende Pfeile gegen die Himmelstürmer abschleudert. Doch ist der Kampf der Elemente geendet, so setzt er ihn bei Seite, und als Friedenszeichen erscheint er den Menschen als Regenbogen. *v. Bohlen* A.

Ind. Th. 1. S. 237. — Nachdem der Erzähler noch einmal v. 17. kurz zusammenfasst, was er, wie sonst, mit wortreicher Nachdrücklichkeit zuvor dargestellt hat, schliesst er V. 28. 29. den Abschnitt bis zu Noach mit der Angabe vom Reste seines Lebens nach der Fluth und der ganzen Lebensdauer, wodurch zugleich erst die genealogische Tabelle C. 5. ihren Schluss erhält, s. S. 124.

Dazwischen schiebt der **Ergänzer** noch V. 18—27., als in die letzten Tage Noachs nach der Fluth gehörig, die Verfluchung Kanaans. Es wurde dies schon oben S. 141. angenommen, bedarf aber, als besonders von der Kritik angefochten, noch der Rechtfertigung. *Astruc*, *Ilgen*, *Eichhorn* trennen übereinstimmend v. 18—27. vom Vorhergehenden und den folgenden Versen (28. 29.), ebenso *Stähelin*, *Gramberg*, nur dass letzterer irrig v. 28. u. 29. mit zum Einschiebsel rechnet. Auch *de Wette* betrachtet die in Rede stehenden Verse als eingeschoben. Fragen wir nach ihrem Verfasser, so erinnert אִישׁ הָאֲדָמָה v. 20. an C. 3, 23. 4, 2. 17. 20. 22.; der Fluch v. 25. an C. 3, 14. 4, 11., und die Weissagung an C. 25, 23.; נָפְצָה v. 19. an C. 10, 18. 11, 4. Man schloss schon immer daraus auf den sogenannten Jehovisten, und man würde gar nicht gezweifelt haben, ihm dies Fragment beizulegen, wenn nicht der von Erstgenannten behauptete Unzusammenhang bereits durch das anknüpfende וַיִּהְיוּ v. 18. widerlegt wäre. Ja, הַיֹּצְאִים מִן־הַתֵּבָה in demselben Verse setzt unläugbar die Fluthgeschichte, wie sie vorliegt, voraus; durch die den Faden der Erzählung aufnehmende Erwähnung von Sem, Ham und Japhet geht der Verfasser auf C. 6, 10. 5, 32. zurück, und indem er einerseits v. 18. (u. 22.) 19. sowohl der Sache als dem Ausdrucke nach mit C. 10, 6. u. v. 1. 32. stimmt, bezieht er sich an den letztgenannten Stellen durch אַחַר הַמַּבּוּל wieder zu deutlich auf die Fluthgeschichte (vgl. 9, 28.), als dass hier ein gegenseitiger Zusammenhang, den *Vater* schwankend behauptet, könnte abgeläugnet werden. Sogar אֱלֹהִים kommt v. 27. vor, wo nach den gangbaren Theorien יְהוָה (v. 26.)

erwartet wird: Gründe genug, um das zusammenhanglose Einflicken aufgeben zu müssen. Soll man aber mit *Schumann* hieraus auf einen eigenmächtigen Compilator schliessen, der in der Manier des Jehovisten aus elohistischen Trümmern diese Erzählung zusammengestellt habe? Die Antwort ergiebt sich leicht aus dem öfters, namentlich in Beziehung auf die Fluthgeschichte S. 142. dargelegten Verhältnisse beider Erzähler. Was dort nachgewiesen wurde, trifft auch hier genau zu. Es ist derselbe Ergänzer, der eine auf nationale Verhältnisse bezügliche Sage nachbringt und an der einzig passenden Stelle (S. 141.) einschiebt. Man nehme sie heraus, verbinde v. 17. 28. 29. 11, 10. ff., und der vollkommene Zusammenhang der Grundschrift tritt ungestört heraus. Aber ebenso verbinde man C. 10. und 11, 1—9. mit 9, 18—27., um den Ergänzer wiederzuerkennen, der das Nachfolgende vorbereitet, einerseits die Idee von der Bevölkerung der Erde durch Noachs Söhne bereits im Sinne habend (v. 19.) vorläufig das spätere Geschick eines der Noachiden andeutet, andrerseits aber diese nachgetragenen Gedanken an das vorhandene anschliesst, und überall die Geschichte der Fluth nach der Grundschrift voraussetzt. Ueber אֱלֹהִים v. 27. s. z. St.

Hinsichtlich des Inhalts soll die Sage, wie oben erwähnt, das spätere Geschick einer Seitenlinie aus Noachs Familie andeuten, hervorgegangen aus einem ächtnationalen Interesse. Ham, geflissentlich v. 24. der jüngste Sohn genannt, und schon dadurch gegen Sem namentlich in den Hintergrund tretend, v. 18. 22. vgl. m. C. 10, 6. mit Nachdruck als Kanaans Vater in die Erzählung eingeführt, versündigt sich in seinem Uebermuthe an seinem Vater durch ein unehrerbietiges Betragen. Die verletzte Pietät, von Sem und Japhet dagegen treu bewahrt, veranlasst den aus dem Rausche erwachten Noach den Fluch auf Kanaan zu laden, und ihn zum Knechte seiner Brüder zu bestimmen. In diesem Fluche, der Spitze der Erzählung, spiegelt sich das ganze spätere Schicksal der Kanaaniter. Denn Kanaan war nach demselben Referenten C. 10, 15—19,

Ahnherr derjenigen Stämme, deren Besitzungen die Hebräer selbst erobert hatten, oder doch noch unter ihre Botmässigkeit zu bringen hofften (wie Sidon Jos. 13, 6. 19, 28. vgl. m. Jud. 1, 31.); und gemeint sind diejenigen, welche zu vernichten ihnen zur heiligen Pflicht gemacht war, welche zu hassen, aus ihrer Gemeinschaft auszuschliessen, deren Verwandtschaft zu läugnen sie aus religiösen Gründen verbunden waren (Ex. 23, 31. ff. 34, 11. ff. Num. 33, 52. ff. Deut. 7, 1. ff. 20, 16—18. vgl. z. C. 24, 4.), und die sie gegen die Strenge des Gebots höchstens nur als Knechte ohne alle Ansprüche auf bürgerliche Rechte unter und neben sich duldeten (vgl. Jud. 1. m. 3, 1. ff.), namentlich zur Zeit der festbegründeten Monarchie. Diesen Hass als gerecht darzustellen, und alle Folgen desselben zu rechtfertigen, ist der Zweck der Erzählung, die selbst nur aus dem Nationalhasse hervorging. Ihr zufolge schmachten die Kanaaniter unter dem Drucke, den als unveräusserbares Erbgut der Sohn vom Vater übernimt. Diese specielle Beziehung ist in der Gestaltung der Sage dadurch hinlänglich angedeutet, dass nicht Ham, wie man erwarten sollte, sondern sein Sohn Kanaan verflucht wird, ohne dass wir dadurch berechtigt sind, Kanaan als Mitschuldigen anzuklagen und sprachwidrig בְּנוֹ הַקָּטָן v. 24. vom *Enkel* zu verstehen. Wäre Ham selbst genannt, so würde der Fluch gleichmässig Mizraim, Kusch u. s. w. treffen, im Widerspruch mit der Geschichte. Nur auf Kanaan kam es an, und darum ist er auch genannt. Mit demselben Rechte ist Sem speciell zu deuten, wie angenommen ist. Hinsichtlich seines Zwecks enthält somit dieser Fluch die Kehrseite von den wiederholten Segnungen der Patriarchen durch Gott und dessen Verheissungen, dass für sie und ihre rechtmässigen Nachkommen das Land bestimmt sei vgl. C. 12, 7. 13, 14. f. 15, 7. 18. u. a. m. 22, 17. 24, 60., wenn das Maass der Sünden der Einwohner voll sein werde C. 15, 16. vgl. Lev. 18, 3. 24—30. Sein Analogon findet der Fluch über Kanaan in der Erzählung vom blutschänderischen Ursprunge

der Ammoniter und Moabiter C. 19, 30. ff., welche die Hebräer gleichfalls sich fern halten sollten Deut. 23, 3., und rücksichtlich seiner Tendenz in der Erzählung von Ismaels Vertreibung C. 21. und Esaus Abtretung der Erstgeburtsrechte C. 25, 33. vgl. m. v. 23. 27, 37. 40.

V. 19. Buchstäblich: *durch sie zerstreute sich die ganze Erde* d. h. sie wurde durch jene Stammväter bevölkert. נָפְצָה (vgl. Ewald §. 147. Jes. 33, 3. 1 Sam. 13, 11.), auf die Erde bezogen, ist gesagt wie נִפְרְדוּ אִיֵּי הַגּוֹיִם C. 10, 5., so, dass das Land, wie häufig, statt der Bewohner genannt ist, dem Sinne nach s. v. a. נִפְרְדוּ הַגּוֹיִם בָּאָרֶץ 10, 32. vgl. m. v. 18., wie die A. Ueb. den Ausdruck a. u. St. auflösen. Vgl. noch C. 10, 25. — Den Uebergang bildet v. 20. 21. die Notiz von Noachs Beschäftigungsweise nach der Fluth. Er *begann zu sein* d. h. er wurde *ein Landmann.* הֵחֵל, vgl. הֵחֵל לִהְיוֹת C. 10, 8., ist wie 1 Sam. 3, 2. unmittelbar mit dem Prädikate nach Ew. §. 549. verbunden, in sofern es den Begriff des Seins miteinschliesst und sich wie הָיָה construiren kann. Dass Noach zuerst Landwirthschaft betrieben habe im Widerspruch mit C. 3, 23. 4, 2., folgert Schumann mit Unrecht aus der gegebenen Erklärung, weshalb es auch der von ihm vorgeschlagenen Verbindung von וַיָּחֶל mit וַיִּטַּע *coepit Noach, agricola, plantare vineam* nicht bedarf. — אִישׁ הָאֲדָמָה s. S. 65. Als solcher pflanzt er einen Weinberg, und noch unbekannt, wie es scheint, mit der Wirkung des Weins berauscht er sich und liegt entblösst in seinem Zelte. אָהֳלֹה st. אָהֳלוֹ wie C. 12, 8. 13, 3. 49, 11. Hab. 3, 4. Ps. 10, 9. 42, 9. Ewald §. 421. Das Enthüllen der Blösse, oftmals Bild schimpflicher Behandlung Hos. 2, 12. Ez. 16, 37. (vgl. v. 7. 8.) 23, 29. Jes. 3, 17. 47, 3., hier in Folge des Trunks, ist entehrend. Daher angedroht als Strafe Thren. 4, 21. und das Wehe über die ausgesprochen Hab. 2, 15., welche den Nächsten trunken machen und dessen Blösse sehen. Hams Verbrechen bestand darin, dass er seinen Vater in einem solchen Zustande sah, und, anstatt ihn zu bedecken, sogar davon seinen Brüdern draussen erzählte

(וַיַּגֵּד v. 22. s. S. 106.). Der Mangel an Pietät ist es daher, der den väterlichen Fluch nach sich zieht, so wie umgekehrt Sems und Japhets ehrerbietiges Betragen Grund zur Segnung wird. Mit Absicht hebt deshalb auch v. 23. der Erzähler hervor, dass die genannten beiden Brüder mit dem Gewande **rückwärts** (אֲחֹרַנִּית Ew. §. 457.) gingen und mit **abgewandtem** Gesichte ihren Vater bedeckten, ohne seine Blösse zu **sehen**. וַיַּרְא und וַיַּגֵּד emphatisch zu nehmen *petulanter inspexit et per ludibrium nunciavit* ist wohl unnöthig.

V. 24. Als Noach erwachte (Joël 1, 5.) von seinem Weinrausche (מִיֵּינוֹ; wie 1 Sam. 25, 37. 1, 14.) und erfuhr, was ihm sein jüngster Sohn — בְּנוֹ הַקָּטָן, nicht *natu minor* nur dem Sem gegenüber, noch weniger *nepos*, sondern zwei Brüdern gegenüber *natu minimus* wie 1 Sam. 17, 14. Ew. §. 489. vgl. z. C. 10, 21. (ὁ νεώτερος Sept.) — angethan hatte, sprach er:

V. 25. „Verflucht sei Kanaan,
der Knecht der Knechte sei er seinen Brüdern;
- 26. Gepriesen sei Jehova, der Gott Sems,
und Kanaan sei sein Knecht;
- 27. Weit mache es Gott dem Japhet,
und er wohne in Sems Zelten,
und Kanaan sei sein Knecht".

Zuvörderst ist klar, dass diese drei Verse sich so zu einander verhalten, dass v. 26. 27. den in v. 25. ausgesprochenen Fluch näher bestimmen, oder den Gedanken im einzelnen weiter ausführen. Dem Fluche steht der Segensspruch über Sem und Japhet gegenüber, und das zweite Glied von v. 25. folgt v. 26. 27. als Refrain, angewandt auf jeden einzelnen der Brüder, die dort zusammen genannt sind. — Weshalb v. 25. **Kanaan** verflucht werde (s. S. 188.), ist schon den älteren Interpreten nicht mehr deutlich. In Handschr. der Sept. und in der Ald. findet sich die Variante *Χάμ* st. *Χαναάν*, und Saad. übersetzt ابى كنعان in allen drei Versen, dem ähnlich man

die Aenderung אָרוּר חָם אֲבִי כְנַעַן vorgeschlagen hat u. a. m., was kritisch nicht in Betracht kommen kann. Am Wenigsten wird man daran denken können, mit *Ilgen* Tempelarch. S. 35. Kanaans Verfluchung auf die Weise rechtfertigen zu wollen, dass v. 22. אֲבִי ausgestossen, wogegen schon v. 18. beweist, und erklärt werde: „Ham zeigte (וַיַּרְא als Hiphil, wie 1 Reg. 11, 4.) die Blösse seines Vaters dem Kanaan, und dieser sagte es den zwei Brüdern". Oben ist gezeigt, wie die Erzählung erst in Kanaans Verfluchung ihren Zweck findet, und daher diese nothwendig war. Der Sohn trägt des Vaters Schuld Hiob 21, 19., ein Grundsatz, der erst spät bestritten und aufgegeben wird Jer. 31, 29. f. Deut. 24, 16. Ez. 18, 1. ff. — עֶבֶד עֲבָדִים *der niedrigste Knecht*, das Gegentheil von מֶלֶךְ מְלָכִים Ez. 26, 7. vgl. Ew. §. 488. u. z. HL. S. 25. Sept. παῖς οἰκέτης, ebenso Onk., Saad. — לְאֶחָיו, nämlich Sem und Japhet, wie aus dem Zusammenhange erhellt. — Statt Sem und seine Nachkommen — denn so ist שֵׁם v. 26. zu fassen, weshalb auch לָמוֹ Ew. §. 421. nicht לוֹ gesagt ist — unmittelbar zu segnen, bricht Noach aus in eine Lobpreisung Gottes, das spätere Glück seiner Enkel voraussehend und darum den preisend, von dem es ausgeht. Vgl. C. 14, 20. Ex. 18, 10. 2 Sam. 18, 28. 1 Reg. 10, 9. יְהוָה אֱלֹהֵי שֵׁם ist somit mit Nachdruck gesagt, der Gott, der sich dem Sem offenbaren wird, der גָּדוֹל מִכָּל־הָאֱלֹהִים Ex. 18, 11. ist, seine Wohnstätte zu Zion aufschlägt unter dem Volke, welches er vor allen aus Sems Nachkommen auserwählt, vgl. Ps. 132, 13. 14. m. Jer. 14, 8. 9. Ez. 37, 27. Die Genesis führt ja eben den Beweis, dass die göttlichen Segnungen und Verheissungen rechtmässig nur auf die Söhne Israels übergegangen sind. Klar ist zugleich hieraus, weshalb v. 27. nicht gleicherweise יְהוָה, sondern אֱלֹהִים gesagt ist, wo der Segen über die Japhetiten ausgesprochen wird. Hier musste der Erzähler אֱלֹהִים sagen, wie *Ewald* Compos. S. 89., *Hengstenberg* Christologie Th. 1. S. 47. ff. Authentie des Pent. S. 334. richtig anerkannt haben. Der Fall ist wie C. 3, 2—5. und beweist, dass der Jehovist

sich des Unterschieds der Gottesnamen noch wohl bewusst war. — יַפְתְּ אֱלֹהִים לְיֶפֶת. Der Jussiv im Hiphil von פָּתָה soll auf den Namen יֶפֶת anspielen, und dieses ohne Zweifel beabsichtigte Wortspiel bestimmte die Wahl dieses Verbums und der nur hier vorkommenden Hiphilsform. Letztere in der Bedeutung von פִּתָּה vgl. Hos. 2, 16. Jer. 20, 7. zu nehmen, dass der Sinn sei: *alliciat Deus Iaphetum, ut habitet in tentoriis Semi*, haben wir um so weniger Veranlassung, da weder die Construction mit לְ d. P. jenem Piel entspricht, das den Accusativ fordert, noch die Bedeutung vollkommen dem Hiphil. Dazu ist der Sinn dem Parallelismus mit v. 26. nicht angemessen, der vielmehr einen Segensspruch verlangt. Richtiger daher geben die A. Ueb. in Uebereinstimmung mit Prov. 20, 19., dem aram. Usus und dem Begriff der Wurzel vgl. פְּתַח die Bedeutung *ausbreiten* oder *weit machen* (*πλατύναι ὁ θεὸς τῷ Ἰάφεθ* Sept., *dilatet D.* Vulg.). Vermöge der Construction mit לְ ist הִפְתָּה לְ s. v. a. הִרְחִיב לְ, und der Sinn nicht sowohl: Gott möge Japhet ausbreiten über ein grosses Ländergebiet (*Bochart*, *Rosenm.*, *Hengstenb.* u. a.), wo man den Acc. erwarten müsste vgl. Jes. 54, 2., sondern vielmehr: Gott möge es dem Japhet weit machen d. i. ihn beglücken, in eine freie, unbeengte Lage versetzen, vgl. Ps. 4, 2. 18, 20. Gen. 26, 22. m. Hiob 3, 23. 19, 8., רֶוַח, יֵשַׁע, צַר u. a. m. S. *Rosenm.* zu Ps. 4, 2. So verstand es Saad. يُحْسِن الله الي يافث *benefaciat Deus Japheto*, und der Ar. Erpen. يوسع d. i. הוֹשִׁיעַ — וְיִשְׁכֹּן בְּאָהֳלֵי־שֵׁם könnte möglicherweise אֱלֹהִים zum Subject haben in dem Sinne: *aber wohnen soll Gott*, der es dem Japhet weit macht, *in Sems Zelten*, nicht unter den Japhetiten, mit Bezugnahme auf die oben berührte Idee von Zion, dem einzigen Throne Gottes. So Onkelos, Ar. Erp., Theodoret u. a. Aber dagegen ist schon entschieden der Parallelismus, vermöge dessen v. 27. sich mit Japhet beschäftigen muss. Der Verfasser würde ihn gestört haben, wenn er einen Vorzug Sems hätte nachbringen wollen.

len. Dagegen streitet noch der mit Absicht gebrauchte Wechsel der Gottesnamen (s. o.). Nur Japhet kann dem Zusammenhange nach Subject sein, auf den zugleich לָמוֹ am Schlusse des Verses zurückweist. Er soll *wohnen in den Hütten Sems* 1 Chron. 5, 10., nach anderen (Michaelis, Vater, Gesenius) in den Hütten des *berühmten Namens* vgl. C. 6, 4. d. i. in *ruhmvollen* Zelten, zu welchem Wechsel der Bedeutung von שֵׁם kein Grund vorhanden ist. Schon alle A. Ueb. nehmen שֵׁם als Nom. proprium, und es fragt sich, was der Sinn dieses Wunsches sei. Unmöglich kann hier eine Besitznahme semitischer Provinzen durch japhetitische Eroberer vgl. Num. 24, 24., am wenigsten die Unterjochung Kanaans durch Griechen und Römer (Clericus) gemeint sein, sondern der Ausspruch geht vielmehr zurück auf das gemeinsame Wirken beider Brüder mit gleicher Pietät, und soll die ideale Eintracht andeuten, in welcher noch die späteren Nachkommen sich verbinden werden zu einem höheren Zwecke, wie einst die Stammväter. Es blitzt hier zuerst in den allgemeinsten Umrissen der Gedanke durch, den der Ergänzer alsbald in der Patriarchengeschichte deutlicher ausspricht, dass aus Sems Schosse das Heil den Völkern kommen werde (s. C. 12, 3.), die Zion zum Mittelpuncte ihrer gemeinsamen Bestrebungen machend ohne Zwietracht sich in der Furcht des Herrn verbinden würden. Dieser Gedanke, das Product des ausgebildeten, innerlich wie äusserlich befestigten Jehovismus, der die Jehovareligion als Weltreligion auffasst und füglich zu einer Zeit erwartet werden kann, wo auch äusserlich ein Centralpunct alle Jehovaverehrer vereinigte, — dieser Gedanke erscheint um weniges später, als bei unserem Verfasser, in den prophetischen Erwartungen von der Zukunft (Jes. 2, 2—4. Zach. 14, 16. ff. 9, 7. vgl. m. 8, 20—23. Ps. 22, 28. u. a. bei *Gesenius* zu Jes. Th. 1. S. 179. *Credner* zu Joël S. 69. ff.) als einer der erhabensten Wünsche. Auch hier ist dieser Gedanke im Munde des Noach ganz passend, der prophetisch die spätere Zukunft überschauend, die Spitze des

Glücks, welches er Japhet verkündet, eben in dieser Gemeinschaft mit Sem erkennt. Zwar liegt dies nur dunkel angedeutet in den Worten, aber der Verfasser konnte nicht deutlicher reden; er musste noch אָהֳלֵי שֵׁם sagen, wo Zach. 12, 7. אָהֳלֵי יְהוּדָה, Mal. 2, 12. אָהֳלֵי יַעֲקֹב gesagt sind, da die Person noch nicht vorhanden war, an welche sich die Erfüllung anschliessen sollte. Mit Abraham tritt auch sogleich die Idee deutlicher hervor, und es steht alles im besten Einklange. Schon Jonathan übersetzt: *et proselyti fient filii eius, et habitabunt in schola* (מִדְרְשָׁא) *Semi*, und die gegebene Beziehung muss ziemlich alt sein, womit in Uebereinstimmung Chrysostomus, Hieron., Augustinus u. a. die Erfüllung der Verheissung im Christenthume finden. — Aber Kanaan? Er soll, wie oben angeführt, auf immer von der Gemeinschaft des einzig bevorzugten Volks ausgeschlossen bleiben, mithin auch von dem engeren Verbande, in welchen Sem und Japhet treten sollen. Wie Kanaan zum Knechte Sems verdammt und factisch es geworden ist, so muss er hier auch zu Japhets Knecht bestimmt werden, und es ist characteristisch für den älteren Schriftsteller, dass er mit schneidender Consequenz die Forderungen seiner Zeit durchführt, wo sich später ein milderer Sinn zeigt Zach. 9, 7. Schliesst sich somit der über Kanaan ausgesprochene Fluch an den Blick Noachs über die Gegenwart hinaus an, so wird es erklärlich, dass der historische Nachweis von Japhets Oberherrschaft über die Kanaaniten nie recht hat gelingen wollen. Tiele findet „des Menschengeschlechts Schicksale durch alle Jahrtausende" in diesen Versen angedeutet, und den Fluch erfüllt von den israelitischen, macedonischen und römischen Eroberungen an bis zur Occupation afrikanischer Besitzungen durch die Europäer (!). v. Bohlen erschwert sich die Erklärung durch die in der Erzählung durch nichts begründete Annahme, dass Kanaan ausschliesslich von den Phöniciern gesagt sei, die bis auf Ahab mit den Hebräern in freundlichem Vernehmen erst allmälig Anlass gegeben hätten zu dem Hasse, aus dem die

Erzählung hervorging. Die historischen Beziehungen liegen ihm darin: dass Phönicien den Chaldäern tributär, mithin ein Knecht des Sem wird, während Nabopalassar das hamitische Assyrien (von dem gar nicht die Rede sein kann) bekämpft; dass die Scythen, welche vorzugsweise (?) unter Japhet sollen verstanden werden, (zu Jeremias Zeit) in die Zelte der Chaldäer und Hebräer eindringen (d. h. feindlich, also gegen den Lokalsinn), und die Phönicier sich bald darauf Jos. c. Ap. I, 21. einen König aus Babylon holen, mithin Sclaven des Sem werden. Hieraus bestimmt v. Bohlen die Periode des Josia als die, in welche die Erzählung gehören soll.

Vgl. zu d. St.: *Bochart* Phaleg. B. II. C. 1. u. B. III. C. 1. *Hengstenberg* Christologie Th. I. S. 46—53.

Dritter Abschnitt.

Geschichte der Noachiden bis zu Abrahams Tode.

Cap. 10—25, 18.

Nachdem Noach mit seinen Söhnen glücklich die Fluth überlebt hat und durch Gott dazu bestimmt ist, die Erde von neuem zu bevölkern C. 9., steht nichts mehr im Wege sofort auf die Hauptperson der Genesis, auf Abraham überzugehen. Die Grundschrift nimt auch wirklich C. 11, 10. ff. diesen Gang, indem sie unmittelbar von Sem auf Abraham hinüberleitet, analog dem 5. Capitel. Allein der Ergänzer, der oben C. 4. die Geschichte von Kain und Abel nachbringend erst Seth ausschied, um seines Vorgängers Genealogie daran anzuknüpfen, ist auch hier bemüht,

1) Cap. 10.

unter den Noachiden den Stamm abzulösen, an welchen sich Abraham anlehnen soll. Dass es der Jehovist sei, haben *Astruc*, *Eichhorn*, *de Wette* u. a. richtig gesehen. Allein *Ilgen* und *Gramberg* schreiben dies Capitel im Gegentheile dem Elohisten zu, woneben *Vater* und *Schumann* dasselbe als isolirtes Stück betrachten, *Stähelin* sich begnügt, die Aehnlichkeiten und Unähnlichkeiten mit beiden Hauptbestandtheilen der Genesis herauszustellen. Dennoch muss die Behauptung festgehalten werden, dass C. 10. vom Ergänzer eingeschoben sei, wogegen zuvörderst bei dem stets gleichen Verhältnisse der Erzähler zu einander der Umstand nichts beweist, dass v. 1. u. 32. durch אַחַר הַמַּבּוּל auf die Fluth zurückgewiesen wird, also die vorausgegangene Erzählung als bekannt vorausgesetzt ist. Zwar hat man Aehnlichkeiten im Style unseres Stücks mit dem der Grundschrift nachweisen wollen, namentlich breitere Ausdrucksweisen, wie v. 5. 20. 30., allein dergleichen wurden schon oben S. 142. auch beim Ergänzer erkannt, woneben נִפְרְדוּ אִיֵּי הַגּוֹיִם v. 5. vgl. v. 18. 32. auf den Verfasser von C. 9, 19.; הֵחֵל לִהְיוֹת v. 8. auf 9, 20.; גִּבּוֹר v. 8. 9. auf 6, 4., wo es allein noch im älteren Pentateuche (vgl. Deut. 10, 17.) vorkommt, zurückdeuten. Alle diese Stellen gehören dem Ergänzer an; und wie kann man noch grössere Uebereinstimmung verlangen in einer tabellarischen Uebersicht von Namen, der nur wenige Notizen noch beigegeben sind? Was soll hier der Styl beweisen können? Aber schlagend gegen den Elohisten ist das Verhältniss von C. 10. zu C. 11, 10. ff. Wie kommt der Verfasser der Grundschrift dazu, Sems Nachkommen doppelt aufzuführen, und zwar bis auf Phaleg C. 10, 22. 24. 25. einander vollkommen entsprechend? C. 11, 10—17. Um so höher ist mithin die vollkommene Ungleichheit der Form in Anschlag zu bringen. Vielmehr verhält sich C. 10. zu C. 11. wie C. 4. zu C. 5., dort wie hier sind die übergangenen Glieder der Familie nachgebracht, und indem der Verfasser sich der vorgefundenen Deduction von Sems Nachkommen anschliesst, so erweitert er sie doch durch Berücksichti-

gung derjenigen Semiten, die der Familie Abrahams entfernter stehen; dort wie hier giebt er die Descendenz einfach, während die Grundschrift die Genealogie nach einem chronologischen Systeme ordnet. Dies alles harmonirt nur mit der Manier des Ergänzers. Endlich ist ja יהוה v. 9. selbst vorhanden, allerdings in einer, wenn auch nicht kritisch verdächtigen, doch der sprüchwörtlichen Redensart wegen nicht vollgültig beweisenden Stelle. Der Beweis wäre ungenügend, wäre das Vorkommen Jehovas der einzige Grund. Doch nimt man dazu noch die Entbehrlichkeit des Capitels für die speciellen Zwecke der Genesis, da sich C. 11, 10. an C. 9, 29. anlehnt; ferner den engen Zusammenhang mit C. 11, 1—9. (vgl. besonders v. 9.), welches ohne Zweifel vom Ergänzer herrührt; endlich die ganze Tendenz der genealogischen Tafel: so fehlt wohl nichts zum vollständigen Beweise, dass wir hier nur den Ergänzer vor uns haben.

Um nun, wie gesagt, den Stamm Sems allein verfolgen und Abraham von demselben ableiten zu können, stellt der Verfasser im vorliegenden Capitel tabellarisch die meisten (vgl. C. 19, 30. ff.) der zu seiner Zeit bekannten Völker zusammen, und versucht dieselben nach ihren Stämmen und Sprachen in Zusammenhang zu bringen. In der Weise der alten Welt ist die Form gewählt, dass für Land, Volk, Stadt u. s. w. gleichnamige Stammväter angenommen werden, und die verhältnissmässig jüngere Abzweigung besonderer Stämme unter der Form des Erzeugtwerdens durch einen älteren aufgefasst wird. Der Verfasser selbst ist weit entfernt, dies verdecken zu wollen. In gleicher Weise, wie er Sem, Ham, Japhet als Söhne Noachs aufführt, nennt er כִּתִּים, דֹּדָנִים v. 4., מִצְרַיִם v. 6., לוּדִים, פְּלִשְׁתִּים v. 13. 14. und andere Pluralia; ebenso Patronymica wie אֱמֹרִי, יְבוּסִי u. a. v. 16. 17., הַכְּנַעֲנִי v. 18. 19. sogar neben כְּנַעַן v. 6. 16., was nicht von Individuen gelten kann. Daneben sind andere geradezu angenommene, von einer Völkerfamilie abstrahirte Stammväter, wie עֵבֶר, פֶּלֶג v. 24. 25. Schon oben S. 113. wurde über solche Genealogien gesprochen, wo wir sie als volksthümliche Theorien, als Resultate nationaler Combinationen über Ursprung

und Verwandtschaft von Völkern und Stämmen erkannten. Es fragt sich, in wie weit das 10. Cap. dem entspreche.

Zuvörderst zeigt sich die volksthümliche Ausbildung darin, dass die Idee von der Bevölkerung der Erde in Verbindung gesetzt ist mit der Fluthsage. Noach allein mit seinen drei Söhnen war übrig geblieben, und darum müssen rückwärts die Völkergenealogien soweit verlängert werden, bis sie jene Anknüpfungspuncte treffen. Es ist also dasselbe nationale Interesse, als wenn die Griechen ihre Stammväter auf Deucalion zurückführen, oder mehr noch, wenn die Inder alle ihnen bekannt gewordenen Völker, wie Tshinas, Javanas u. s. w. durch Kastenentartung von sich selbst ableiten. *v. Bohlen* A. Ind. Th. 2. S. 22. Die Araber und Perser haben später nach der anderen Seite hin mehr des bekannt gewordenen an diese biblische Theorie angeschlossen. Auch dies trifft theilweise die vorliegende Völkertafel selbst wieder, insofern wir in ihr Namen begegnen, die erst, wie z. B. Ophir v. 29., um die Zeit des Ergänzers dem Hebräer bekannt wurden. Somit zeigt sich ein fortgesetztes Wirken und Erweitern in gleichem Sinne und zu gleichen Zwecken, damit alles im Laufe der Zeit entstandene jenen Grundgedanken entspreche, von welchen die nationalen Traditionen ausgehen. — Weiter zeigt sich die volksthümliche Ausbildung darin, dass der Referent theils selbst verschiedenen Traditionen folgt und mit sich selbst in Widerstreit geräth vgl. v. 7. m. 28. 29., theils Divergenzen mit anderen Theorien vgl. C. 22. 25. 36. unverändert wiedergiebt. Es beweist dies die stets mit der sagenhaften Fortbildung verbundene Wandelbarkeit, vermöge welcher sich verschiedene Formen ausprägen, die später das gleiche als wesentlich verschiedenes erscheinen lassen (s. S. 114.). Vor allem aber leuchtet die nationale Ausbildung in dem Streben durch, dass überall die hier gegebene Theorie mit den Ideen und Interessen des Volks harmonire. Zunächst gehört dahin, dass diese Tafel sich im hebräischen Gesichtskreise bewegt. Nicht allen Völkern, welche sie nennt, ist gleiche Aufmerksamkeit zugewendet. Namentlich nicht den Bewohnern des Nordens, von denen zur Zeit des Referenten

nur eine unsichere Kunde bei den Hebräern scheint vorhanden gewesen zu sein. Eine grössere Aufmerksamkeit schon wird den Bewohnern des Südens geschenkt und den Monarchien, die sich im Osten bilden, besonders aber doch den kanaanitischen Stämmen, die den Hebräern am nächsten lagen und am bekanntesten sein mussten. Der eigene Stammvater Sem, aus anderen Gründen (s. S. 204.) zuletzt genannt, wird mit Absicht hervorgehoben als „der Vater aller Söhne Ebers" und zugleich als der Erstgeborne v. 21., denn darauf gründet sich eben das Vorrecht, welches seine späteren, auch hier mit besonderer Vollständigkeit genannten, Nachkommen, und vor allen wieder die Hebräer geniessen. Am deutlichsten tritt aber dies nationale Interesse heraus in Beziehung auf die Kanaaniter, die gegen das Sachverhältniss von Ham abgeleitet werden, um sie von jeder Gemeinschaft mit den Semiten, namentlich den Hebräern, auszuschliessen, worauf schon C. 9, 25. führt. Erkennen wir in allen diesen Spuren den Hebräer, der seinen Interessen Einfluss einräumt auf seine Combinationen, so haben wir zugleich einen Maassstab gewonnen für die ganze Tafel, die demgemäss bei vielen richtigen, auch anderweitig bestätigten, Angaben vieles überliefert, was auf partikularen Auffassungsweisen und eigenen Reflexionen beruht, und wir haben durch die Tafel selbst keine Gewährleistung für irgend eine Angabe, wo uns das übrige Alterthum verlässt, geschweige für solche, wo sie letzterem entgegentritt. Dazu kommt noch, dass wir dem Hebräer eine vollständige Sachkenntniss der hier behandelten Materie gar nicht beimessen können, dass mithin wirkliche Irrthümer sehr natürlich sind, obschon auf Stamm- und Sprachverwandtschaft die Theorie gebaut ist. Wesentlich war ja ursprünglich dem hebräischen Volke, wie den Spartanern, ein Minimum von Verkehr mit den Nachbarstaaten, woraus schon Josephus c. Ap. I, 12. mit vollem Rechte erklärt, dass die Hebräer erst spät anderen Völkern, namentlich den Griechen, bekannt wurden, während die Phönicier, Aegypter, Meder, Perser, Thracier, Scythen und alle Küstenbewohner des östlichen und westlichen Meers von ihnen frühzeitig durch den gegen-

seitigen Verkehr gekannt sind. Irrig würde man aber daraus folgern, dass der Völkerkatalog den Hebräern nicht früher hätte bekannt werden können, als bis sie in directe Verbindungen mit entfernteren Staaten und Völkern traten, mithin erst gegen die Zeit des Exils hin, oder während desselben, wofür *Hartmann*, *Pustkuchen* u. a. sich entscheiden. Gehen wir auch noch so tief in der hebräischen Geschichte herab, so werden wir immer einen Theil von hier vorkommenden Nachrichten auf traditionelle Ueberlieferung, auf Entlehnen von anderen Völkern zurückführen müssen, wenn wir uns vor Willkührlichkeiten in der Deutung, wie sie namentlich *Hartmann* zulässt, verwahren wollen. Ist aber dies, so kann auch schon in früherer Zeit, da keine inneren Gründe eine so späte Abfassung fordern, von aussen her der Inhalt des Völkerkatalogs den Hebräern bekannt geworden sein, und wir verbinden hiermit die Frage, woher die Hebräer diese Notizen erhalten haben mögen. Die Antwort wird erleichtert durch die Bekanntschaft mit phönicischen Colonien v. 4., und namentlich den entlegneren. Auf eine uralte Verbindung der Hebräer mit den Sidoniern deutet ferner der religiöse Missbrauch Jud. 10, 6., und bei den früheren Handelsunternehmungen zur See Gen. 49, 13. Deut. 33, 18. 19. Jud. 5, 17. kann wohl kaum an etwas anderes, als an Theilnahme am phönicischen Handel gedacht werden. Die Freundschafts- und Handelsverträge Davids und Salomos mit Hiram 2 Sam. 5, 11. 1 Reg. 5, 1—12. 9, 11—14. 27. 10, 22. sanctionirten diese Verbindungen und benutzten sie zu gemeinsamen Unternehmungen. Nach Ez. 27, 17. erscheinen Juda und Israel mit ihren Landesproducten auf dem tyrischen Markte, obschon inzwischen die engere Verbindung mit dem südlichen Staate aufgehört hatte (vgl. *Credner* zu Joël S. 49.). Von dieser Verbindung mit Phönicien nun die zur Völkergenealogie erforderlichen ethnographischen Kenntnisse abzuleiten, hat um so weniger Schwierigkeit, da Ezechiel in dem angeführten 27. Cap. eine grosse Zahl hier vorkommender Völker, und gerade die entfernteren unter ihnen, als Theilnehmer am tyrischen Markte nennt, auffallend öfters in gleichen Verbin-

dungen vgl. v. 18. m. Gen. 10, 2.; v. 22. m. Gen. 10, 7. Näher betrachtet passt aber das Bild von der Bevölkerung der Erde nicht auf eine so späte Zeit, wie man es gern hat ansetzen wollen. Ninive v. 11. ist noch nicht zerstört, Babel im Lande Schin'ar v. 10. erscheint noch gar nicht als Sitz und Hauptstadt der späteren Weltmonarchie. Der Verfasser hätte unstreitig mehr gegeben als dunkele Erinnerungen von Völkerbewegungen in jenen Gegenden, wenn ihm Assur und Babel in ihrer späteren Ausbreitung und politischen Wichtigkeit bekannt gewesen wären. Er würde mehr vom inneren Mesopotamien gegeben haben, als einige an den Strömen gelegene Handelsplätze, wenn er dort gelebt und geschrieben hätte. Dagegen treten, wie oben bemerkt, die nächsten Umgebungen des alten Hebräers stark hervor. Es erscheint v. 29. Ophîr, welches für die spätere Zeit gar kein Interesse mehr hatte, nach dem Exile sogar nicht mehr bekannt war, aber dem Verfasser nahe lag, der noch die Wichtigkeit jenes Stapelplatzes als Zeitgenosse des lebendigen Handels kannte. Ferner erscheinen hier פָּרַס, bei Ez. 27, 10. genannt, nicht, und doch soll das Stück nach *Hartmann* in der persischen Periode geschrieben sein; ebenso ist עֲרָב Ez. 27, 21. hier noch nicht vorhanden, weil es später erst als Jesaja (21, 13. ist es interpolirt) aufkommt. Werden wir somit auf eine ältere Zeit hingewiesen, und zwar, wenn wir die Genealogie im Zusammenhange mit dem übrigen betrachten, auf die Zeit des Ergänzers, so bleiben einzig nur die Phönicier übrig, von denen die Hebräer die mangelnden Kenntnisse entnehmen konnten, und es wiederholt sich hier der Fall im Kleinen, der zur Erklärung der Vielwisserei des Ptolemäus mit Glück angewandt ist. Allerdings dürfen wir schon früher einige Ideen über Völkerverwandtschaft und Völkerverkehr bei den Hebräern voraussetzen, an welche sich die hier stark hervortretende ächt hebräische Verarbeitung des Stoffs durch den Hebräer anschloss, zum grossen Theil ruht aber doch dies Material auf fremden Grundlagen, und ein Irrthum ist sehr natürlich. Ferner kommt noch dazu, dass wirklich fehlerhafte Angaben

in besonderen ethnographischen Ansichten, um nicht zu sagen Systemen, ihren Grund finden.

Eine systematische Anordnung in der Reduction der Völker auf die drei Söhne Noachs, welche allerdings bis dahin als Individuen behandelt sind, lässt sich nicht verkennen. Sem, Ham und Japhet werden Stammväter der neuen Generation, und dadurch Repräsentanten dreier unterschiedener Hauptstämme in verschiedenen Theilen der Erde [5]), zugleich aber auch Repräsentanten dreier Erdgürtel selbst, in welcher Vorstellung die hebräische Bedeutung der Söhne Noachs erst ihre Begründung findet. Sem, Ahnherr des hebräischen Volks und derjenigen Nationen, welche eine bestimmte historische Erinnerung als stammverwandt anerkannte, umfasst in diesem geographischen Systeme den mittleren Erdgürtel, der westlich beim Mittelmeere an Syriens und Palästinas Küsten seine bestimmte Gränze findet und von dort aus über Arabien sich ostwärts weiter erstreckt bis zu einer, wie *Buttmann* sagt, durch die Phantasie geschaffenen Gränze. Hierdurch sind sofort auch die beiden anderen Erdgürtel bestimmt: Japhet als der dem Sem nördlich gelegene, Ham als der südliche. Ersterer umfasst alles, was von den Inseln im Mittelmeere und den europäischen Küstenländern im Westen an bis zu dem nördlichen Asien jenseit des Taurus sich erstreckt; letzterer begreift alle Südländer in sich, namentlich Afrika und die südlichen Küstenländer und Steppen. Ungezwungen stehen damit die Namen in Verbindung, vom Standpuncte der hebräischen Auffassung aus. Das weite Ländergebiet im Westen und Norden repräsentirt יֶפֶת, auf dessen Abstammung von פָּתָה schon C. 9, 27. angespielt wurde. Möge immerhin dieser Name mit den unsemitischen Mythen vom Ἰάπετος, was mit anderen *Buttmann* a. a. O. zu erhärten sucht, in Verbindung stehen: der Hebräer fasste sicherlich

5) *Herder* Ideen z. Philos. d. Gesch. d. Menschh. II. S. 342., *de Wette* Beiträge zur Einl. in d. A. T. Bd. 2. S. 72., *Buttmann* Mythologus I. S. 219.

den Namen als Weite auf, entsprechend der Sache. Ebenso erinnert חָם an den im A. T. selbst noch vorkommenden Ausdruck für *Aegypten* Ps. 78, 51. 105, 23. 27. 106, 22., der schon dem Plutarch de Isid. et Osir. c. 32. als der einheimische Name bekannt war vgl. *Gesenius* u. d. W., und nicht semitisch sein kann. Was aber חָם als Repräsentant des Südens bedeute, liegt auf der Hand, da es *heiss* ist Jos. 9, 12. (vgl. חֹם C. 8, 22. חַמָּה Ps. 19, 7.), mithin passend die heissen Südländer bezeichnet. Sem könnte allerdings in diesem Zusammenhange *Hochland* bedeuten, obschon sich dies weniger ungezwungen aus der hebräischen Bedeutung ergiebt. Näher lag daher auch wohl dem Hebräer die Bedeutung *Ruhm* vgl. C. 6, 4. und er mag dabei von seinem Standpuncte aus an die Vorzüge gedacht haben, welche Gott vor allen anderen Ländern dem Sem verliehen hat. *Buttmann* combinirt שֵׁם mit שָׁמַיִם und erinnert an *Uranos*, bei Sanchuniathon eine mythische Person, wie er חָם mit *Ammon*, *Hammon* in Verbindung setzt.

Wiederholt ist die vorliegende Genealogie im 1. Capitel des 1. Buchs der Chronik, augenfällig nur nach der Genesis, so, dass sie, wie die entsprechenden Genealogien, welche C. 5. u. 11. parallel laufen, kürzer gehalten ist. Die vorkommenden Abweichungen sind einzeln zu erörtern und geben nicht uninteressante Andeutungen für die Textesbeschaffenheit der Genesis zur Zeit des Chronisten. —

Die Erklärung der einzelnen Namen hat begreiflich bedeutende Schwierigkeiten, und über manches ist in Ermangelung anderer Angaben kaum noch eine befriedigende Auskunft zu erwarten. Schon Josephus Ant. I, 6, 1—4. bemüht sich, die alten Namen in neueren nachzuweisen, gesteht aber, dass manche schon ganz verloren gegangen seien, andere sich bis zur Unkenntlichkeit verändert haben. Daher denn auch grosse Abweichungen unter den alten Uebersetzern. Die Patres kommen kaum noch in Betracht. Mit Glück ist eine Erklärung des 10. Cap. erst in neuerer Zeit versucht. Wir führen hier an:

Sam. Bocharti Phaleg et Chanaan. Cadomi 1651. *I. D. Michaëlis* Spicilegium geographiae Hebraeorum exterae. Götting. 1769. 80. *I. R. Forsteri* Epistolae ad I. D. Michaëlem, huius spicilegium g. Hebr. ext. iam confirmantes, iam castigantes. Gött. 1772. *C. F. Volney* Recherches nouvelles sur l'histoire ancienne. Th. 1. Paris 1814. *I. Schulthess* Das Paradies, s. S. 79. *Rosenmüller* Handbuch der bibl. Alterthumskunde. Th. 1—3. Leipz. 1823.—28.

neben den Commentatoren der Genesis und den lexikalischen und archäologischen Arbeiten von *Gesenius*, *Winer* u. a. Kaum einer Beachtung verdienen

Beke Origenes biblicae or Researches in primeval history. London 1834. *Feldhoff* Die Völkertafel der Genesis in ihrer universalhistor. Bedeutung. Elberfeld 1837.

V. 1. Ueberschrift, wie C. 5, 1. 6, 9. Die Schlussworte leiten über zur genealogischen Tafel. Die Söhne Noachs sind hier noch in der gewöhnlichen Ordnung gegeben, in welcher sie C. 5, 32. 6, 10. 7, 13. 9, 18. stehen. In der folgenden Genealogie stehen sie in der umgekehrten Ordnung: Japhet, Ham, Sem, offenbar um mit letzterem zu schliessen, an den sich die folgende Geschichte vgl. C. 11, 10. allein anknüpft vgl. 1 Chron. 1. Ob aber Japhet der Erstgeborene gewesen sei s. zu v. 21.

V. 2—5. Die japhetitischen Bewohner des Nordens und Westens. Sie mögen hier so geordnet werden, dass wir mit dem Stammvater zugleich die jüngeren Verzweigungen verbinden.

1. גֹּמֶר erscheint bei Ezech. 38, 6. als ein kriegerisches Volk im Heere von Magog, neben תֹּגַרְמָה, das nach u. St. von Gomer abstammt, und anderen Völkern des Nordens. Höchst wahrscheinlich sind die *Κιμμέριοι* der Classiker gemeint, die Diod. Sic. V, 32. *ἐν τοῖς παλαιοῖς χρόνοις τοὺς τὴν Ἀσίαν ἅπασαν καταδραμόντας* nennt, und, wie Plutarch vit. Marii, Posidonius bei Strabo VII. S. 335. u. a. mit den Kimbern (vgl. *F. Pott* Etymol. Forsch. Th. 2. S. 523.) combinirt. Von ihren verheerenden Einfällen im 7. Jahrh. v. Chr. spricht Herod. I, 6. 15. 16. 103. IV, 1.,

Strabo I. S. 164. XI, 377. Aber schon Homer Od. XI, 14. kommen die Kimmerier vor, was für u. St. nicht unwichtig ist. Sie hatten ihre Sitze am Pontus Euxinus und dem Lacus Maeotis, von wo aus sie sich zu verschiedenen Zeiten über verschiedene Länder ausdehnten, je nachdem sie, selbst gedrängt, neue Wohnsitze suchen mussten, vgl. Herod. IV, 11. ff. In diesen Kämpfen verlieren sie sich endlich in der Völkergeschichte, und Herodot a. a. O. führt als Spuren ihrer Existenz im Scythischen Gebiete an: die *κιμμέρια τείχεα*, *πορθμήϊα κιμ.*, eine Landschaft *Κιμμερίη* und den *Βόσπορος Κιμμέριος* (vgl. IV, 100. Strabo XI. S. 376. 77. 79. Plin. VI, 6. 14.), was sich in بحر القرم, bei den Arabern der Pontus Euxinus (بحر نيطش) vgl. Abulfeda prolegg. bei *Reiske* S. 148. f. und Tab. 28. S. 358. 64., erhalten hat, wie bis noch jetzt im Namen *Krim*. Für Ueberreste der alten Kimmerier hält man die *Ταῦροι* bei Herod. IV, 99. f. vgl. *Heeren* Ideen Th. 1, 2. S. 253. Josephus a. a. O. versteht unter גֹּמֶר die *Γαλάται*, welche vordem *Γομαρεῖς* (*Michael.* Spic. p. 19. *Hartmann* Aufklärungen Th. 1. S. 154.) geheissen haben sollen, im nördlichen Phrygien, und für Phrygien entscheidet sich auch *Bochart* einer falschen Etymologie vertrauend. Saad. denkt an die Türken, *Hasse* (Entdeckungen Th. 1. S. 8.) an die Kimbern, *Schulthess* an die Chomari in Bactriana gegen Norden, *Rennell* geographical system of Herodotus S. 112. an die Kalmücken u. a. —

Abgeleitet von Gomer werden v. 3.:

1) אַשְׁכְּנַז bei Jer. 51, 27. mit Ararat und Minni (s. S. 170.) zusammengestellt und aufgerufen, Gottes Strafgerichte an Babel zu vollstrecken. Es lässt sich daraus mit Sicherheit nur so viel abnehmen, dass Aschkenas, wenn es nicht selbst wie Ararat und Minni ein Theil Armeniens war, in dessen Nähe müsse gelegen haben, etwa zwischen dem schwarzen und caspischen Meere. Saad. versteht صقالبة Slavones, der Chald. bei Jer. Adiabene, Josephus *Ῥηγῖνες*, was unbekannt ist. *Bochart* vergleicht

den See und Fluss Ascanius, Stadt und District Ascania in Phrygien und Bithynien und setzt pontus ἄξενος = εὔξεινος (Plin. IV, 24.) mit אַשְׁכְּנַז in Verbindung, wo indess überall die Namensähnlichkeit mehr täuschend als wahr ist, wie treffend *Michaelis* nachweist. *Calmet* (Commentaires sur la Bible) vergleicht die Ascanticos bei Plin. VI, 7., wo indess jetzt Cantacaptae im Texte stehen, *Volney* die armenische Provinz Ἀσικινσηνή, nur bei Strabo XI. S. 538., wo es aber entschieden falsche Lesart für Ἀκιλισηνή ist.

2) רִיפַת 1 Chr. דִּיפַת, worin ד gegen das ܕܝܦܬ in der Pesch. beweist, wofür vielmehr ܪܝܦܬ, wie im Cod. Sam., vorauszusetzen ist. Nichts ist gewöhnlicher als die fehlerhafte Verwechselung von ܕ und ܪ vgl. v. 10. 12. *Rödiger* de origine et ind. arabicae libb. V. T. hist. interpretationis S. 23., aber ebenso die Verwechselung von ד und ר vgl. v. 4. 26. Ps. 37, 28. Jes. 14, 4., vielleicht auch Prov. 19, 19. (s. zu C. 49, 7.), *Hitzig* zu Ps. a. a. O., *Credner* zu Joël S. 48., welche auch hier bei einer der beiden Lesarten für den ersten Consonanten stattfinden muss. Indess sprechen die älteren und besseren Auctoritäten alle für das ר in der Genesis, und deshalb wird bei der Erklärung des Namens von רִיפַת allein auszugehen sein. Josephus, der gleichfalls Ῥιφάθης schreibt, denkt an Paphlagonien, und *Bochart* sucht diese Erklärung zu stützen durch Vergleichung von Rhebaeus, einem Flusse von Bithynien, der in Paphlagoniens Nähe in das schwarze Meer fällt, und von Tobata (דִּיפַת), einer paphlagon. Stadt bei Ptolemäus, wovon aber eins bestimmt falsch verglichen sein muss. Am leichtesten scheinen sich immer noch die Ῥιπαῖα ὄρη zum Vergleich darzubieten, die in der alten Geographie den Nordrand der Erde begränzten, und vom Westen Europas bis über das caspische Meer nach Asien hinein sich erstreckten, verbunden mit dem Kaukasus, Pomp. Mela I, 19. II, 1. Plin. IV, 24. VI, 5. 7. 14. Virg. Georg. I, 240. III, 381. Dass diese Riphaei montes bei

zunehmender Kenntniss der Erdkunde immer weiter nach Norden rücken mussten, bis Strabo endlich (VII. S. 340. 41.) das eigentliche Sachverhältniss gerade heraussagt, kann kein Grund sein, dieses Gebirge mit seinen Bewohnern unter רִיפַת nicht zu verstehen. Im Gegentheil trafen nach der vorherodoteischen Vorstellung die Argonauten unmittelbar hinter dem caspischen Volke die Riphäen (*Mannert* Geogr. Th. IV. S. 30. f. vgl. m. 49.), und die Verkürzung des Nordens harmonirt mit Homers Weltkarte. Eine solche auch hier anzuerkennen hat keine Schwierigkeit, und vielleicht fanden wir schon S. 74. ein Analogon dazu. *Hasse* macht die Riphaei zu den Karpathen, *Schulthess* vergleicht die Rhibii am östlichen Ende des caspischen Meeres, *Volney* den Niphates (Strab. XI. S. 542.) in Armenien, was auch *v. Bohlen* nicht unwahrscheinlich findet, Saad. فرنجة.

3) תֹּגַרְמָה (תוג׳) wird mit grösserer Uebereinstimmung auf Armenien bezogen. Bei Ez. 38, 6. ist es Volk im Norden des Propheten, das mit Gomer in Magogs Heere erscheint, und ebenderselbe reiht Thogarma C. 27, 14. an Javan, Thubal und Meschek und lässt es edele Rosse und Maulthiere auf den tyrischen Markt bringen. Weist erstere Stelle zunächst nach Armenien, so ist es beachtenswerth, dass ein griechisches Scholion zu derselben Θοργομά, wie die Sept. schreiben, durch Armenier und Iberer erklärt. Syncellus Chron. p. 12. sagt gleichfalls Θοργομά ἐξ οὗ Ἀρμένιοι, eine Angabe, die vollkommen durch die armen. Tradition bei Mose Chorenensis S. 12. gerechtfertigt ist, nach welcher Haik, der Stammvater des Volks, Thorgoms Sohn (und dieser ein Enkel des Gamer) genannt wird. Von ihm benennen sie sich selbst *Haus Thorgoms* (*Whiston* zu Mos. Chor. S. 26.), wie Ezech. בֵּית תּוֹגַרְמָה sagt, was kaum denkbar wäre, wenn nicht eine alte Erinnerung zum Grunde läge, obschon biblischer Einfluss bei jener Genealogie nicht abgeläugnet werden kann. Der Reichthum an Rossen ist aus Strabo XI, 558. ff. 587. bekannt. Hier wurden namentlich die nesäischen Rosse ge-

zogen, welche man nach Persien ausführte, und, wie aus Ezech. hervorgeht, nach Phönicien. Von armenischen Maulthieren spricht Herod. I, 194. Es vereinigt sich also alles, um in Thogarma Armenien zu finden, von dem es wahrscheinlich nur einen Theil umfasste, wie Ararat und Minni (S. 170.). Der Name Ἀρμενία kommt überhaupt erst spät in Gebrauch. Für die Ableitung Thogarmas von Gomer ist nicht unwichtig, dass Herod. VII, 73. die Armenier aus Phrygien, ehedem σύνοικοι Μακεδόσι, eingewandert sein lässt, wie auch Eudoxus bei Steph. Byz. Sprachähnlichkeit zwischen Armeniern und Phrygiern bemerkt haben will. Bei Strabo XI. S. 591. lässt sich Ἄρμενος aus Thessalien, nach der Sage ein Begleiter des Jason, mit den Seinigen in Akilisene bis über Armeniens Gränzens hinaus nieder, und vom Helden Aram erzählt Mose Choren. p. 38. ff. nicht unähnliches. Vgl. *Whiston* S. 35. Der Zusammenhang mit Westasien und Europa schimmert deutlich durch die Sagen, und spricht für verschiedene Ansiedelungen in Armenien (vgl. noch Strabo I. S. 111. f. *Ritter* Erdk. II. S. 717.), das ja früher eben noch in verschiedene Länder getheilt erscheint. Josephus erklärt die Θυγραμμαίους durch Φρύγες, was er aber selbst als Vermuthung hinstellt; *Bochart* durch Cappadocien; *Hasse* durch Sarmaten; *Schulthess* durch Thochari; andere durch Türken u. a. m.

2. מָגוֹג v. 2. wird von Josephus durch Scythen erklärt, und Hieronym. zu Ez. 38, 2. sagt: Magog seien die Scythen, welche sich von jenseit des Caucasus und des lacus Maeotis bis nach Indien erstreckt hätten. Bei Ezech. 38, 15. 39, 2. dringen sie als furchtbare Krieger aus dem hohen Norden vor, haben Rosch, Thubal und Meschek sich unterworfen 38, 2. 39, 2. und Gomer und das Haus Thogarma 38, 6. als Hilfstruppen. Es erinnert dies an den verheerenden Scythenzug zu Josias Zeit durch Vorderasien bis nach Aegypten, von welchem Herod. I, 103—6. berichtet, in Uebereinstimmung mit alttestam. Stellen,

len, wie *Hitzig* Begr. der Krit. S. 178. und Psalmen Th. 2. S. 77. f. überzeugend nachgewiesen hat. Von dem Hochlande, vielleicht vom Kaukasus selbst, mag der Name ausgehen, denn מָ kann kaum etwas anderes sein, als **maha** *gross* (wie in Maratten) und גוֹג mit v. Bohlen s. v. a. كوه *Berg*, womit zu vergleichen bei den Osseten *Urss-choch* d. i. der weisse Berg (Kasibeg), *Ziti-chog* Schneegebirge, von *Klaproth* angeführt. מָגוֹג, wie es in der Genesis noch allein steht, kann daher passend *Hochgebirge* bedeuten, und es liegt nahe, an das Lokal zu denken, wo man später die kaukasische Mauer gegen **Gog** und **Magog** fand (Koran 18, 94. ff. 21, 96. *Ritter* a. a. O. S. 833. 38.). Bei Ezech. 38, 2. 3. erscheint übrigens ein גוֹג als Herrscher von מָגוֹג, eine offenbar aus letzterem abstrahirte Person, indem מָ nach hebräischer Weise das Nomen loci bildend gefasst wurde. Vgl. *Ewald* zu Apoc. 20, 8. An letzterer Stelle ist auch גוֹג zum Volk erhoben, und daran schliesst sich يأجوج ومأجوج mit seinen Fabeln, und der Gebrauch beider Namen zur Bezeichnung der fernsten Länder und Völker. *Assemani* Bib. Or. Th. 4. S. 16. ff. *Schulthess* versteht Saken und Massagethen.

3. מָדַי (v. 2.) sind ohne Zweifel die *Μῆδοι*. Sie stehen hier noch sehr vereinzelt, und sind den Hebräern wohl nur dem Namen nach bekannt. Erst später haben sie sicherere Kunde von ihnen Jer. 51, 11. 28. Jes. 13, 17. 18. 21, 2. Esth. 1, 19. Der Name ist mit v. Bohlen für **madhja** *die Mitte* zu halten, und das *Land der Mitte* (vgl. Polyb. V, 44.) wird nach Analogien zu deuten sein, wie sie *Hitzig* zu Jes. S. XXI. zusammengestellt hat. An Medien nach Deioces zu denken, hat man keinen Grund, noch weniger aus der Zusammenstellung mit Magog auf die Zeit der Scytheninvasion in Medien zu schliessen.

4. יָוָן (v. 2.) ist unbestritten Repräsentant des griechischen Volks, eigentlich *Ἰάονες* (Hom. Il. XIII, 685. vgl.

Strabo IX. S. 388. Aesch. Pers. 178.), wie die Barbaren nach dem Scholiasten zu Aristoph. Acharn. 104. πάντας τοὺς Ἕλληνας nannten. Vgl. *Gesenius* zu Jes. Th. 2. S. 311. In gleicher Weise sagt Josephus ἀπὸ Ἰωυάνου Ἰωνία καὶ πάντες Ἕλληνες γεγόνασι, und es liegt nahe, dass die Benennung sich an die zunächst bekannten asiatischen Griechen anschloss. In genereller Bedeutung ist Dan. 8, 21. מֶלֶךְ יָוָן genannt, in speciellerer Bedeutung dagegen von den asiatischen Griechen Ez. 27, 13. (Jes. 66, 19.), wo sie mit Moschern und Tibarenern zu Tyrus erscheinen, und a. u. St. tritt als abgeleitet zu יָוָן noch אֱלִישָׁה hinzu, so dass wir einen Gegensatz: asiatische und europäische Griechen gewinnen. Was Ἰάονες, Ἴωνες eigentlich bedeute, hat *F. Pott* Etym. Forsch. Th. 1. S. XLI. eindringlich dargelegt. Javana erscheint ferner im Sanscrit als Name Handel treibender Westvölker, namentlich von Arabern und Griechen. Ein יָוָן in Arabien ist, wenn auch nicht mit *Credner* Joël 4, 6., wo Javaner und Sabäer vielmehr genannt sind, um entgegengesetzte ferne Länder zu bezeichnen vgl. Ps. 120, 5., sicher aber Ez. 27, 19. vorhanden, und Firuzabâdi kennt noch ein يون in Jemen. Diese arab. Javaner bringen Zimmt und Kassia, Indiens Producte, auf den tyrischen Markt, und ihr Andenken erhielt sich in gleicher Weise im sanscr. javanaprija *der Pfeffer*, eigentlich: den Javanas lieb, vgl. javanêshta. Wer sind nun diese יְוָנִים? Schwerlich etwas anderes, als eine griechische (ionische) Ansiedelung, wofür zunächst bei gänzlich unsemitischer Gestalt der Name spricht, deren Speculationsgeist den Weg über Aegypten zum südlichen Arabien gefunden hatte, wohin sie ein lebhafter Handelsverkehr rief. Psammetich, der bekanntlich mit ionischer Hilfe auf den Thron gelangte, öffnete schon während der Dodekarchie den phönicischen und griechischen Schiffen die ägyptischen Häfen und führte griechische Sitten in Aegypten ein. Herod. II, 152. ff., Diod. I, 66. 67. Die Stiftung der Kaste der ἑρμηνεῖς lässt auf die Lebhaftigkeit des gegenseitigen Verkehrs schliessen, die feind-

selige Stellung Aegyptens gegen die phönicischen Städte auf die fast alleinige Verbindung mit den Griechen. Naukratis in Aegypten, eine milesische Colonie, wenigstens nach Strabo (XVII. S. 538.) zu Psammetichs Zeit angelegt, und andere griechische Ansiedelungen auf Nileilanden (*Müller* Orchomen. S. 104. 111.) sind schlagende Beweise für Ioniens Interesse am Handel mit dem Süden. Finden wir sie hier mit Sicherheit, warum dürfen wir nicht voraussetzen, dass sie schon frühzeitig dem Centralpuncte des Handels an Arabiens Seeküsten, von wo Herod. III, 107. 110. ff. Zimmt, Cassia und andere Kostbarkeiten kommen lässt, näher rückten? Dass sie es wirklich unternahmen, geht aus Arrian. Peripl. m. erythr. S. 17. hervor, nach welcher Stelle Griechen neben Arabern und Indern auf der Insel Sokothra (Dioscoridis insula) sich πρὸς ἐργασίαν angesiedelt hatten, auf derselben, welche in unsern Tagen England in gleichem Interesse an sich gebracht hat. Unter יָוָן scheint mithin überall dasselbe Volk gemeint zu sein, obschon an verschiedenen Enden der Erde, wobei nicht übersehen werden darf, dass Ezechiel von יָוָן מְאוּזָּל redet, während die Genesis zwar אוּזָל v. 27. kennt, aber nichts von יָוָן daselbst. *Schulthess* setzt mit Unrecht a. u. St. Javan nach Albanien. — Abgeleitet werden (v. 4.):

1) אֱלִישָׁה bei Ez. 27, 7. ein Küstenland, woher Purpur bezogen wurde. Erkennt man hierin sogleich den im Alterthume berühmten lakonischen Purpur (denn der phönicische kann nicht gemeint sein) Paus. III, 21, 6. Hor. Od. II, 18, 7. *Rosenm.* zu Ez. a. a. O., so lässt sich nicht zweifeln, dass אֱלִישָׁה auf die griechischen Küsten hindeute und überhaupt die Griechen in Europa repräsentire. Ob der Name = *Hellas*, oder = *Elis* sei, wird sich nicht entscheiden lassen. Josephus deutet es durch Aeoler, Saad. المصيصة Mopsueste, *Schulth.* durch Karthago, andere suchen es in Arabien, Italien u. a. m.

2) תַּרְשִׁישׁ d. i. *Ταρτησσός*, wie schon Eusebius sagt: *Θάρσεις ἐξ οὗ Ἴβηρες.* Die Bibel nennt uns תַּרְשִׁישׁ Ps. 72, 10. neben Inseln oder Küstenländern als ein fernes Land

vgl. Jes. 66, 19., wie Ovid. Metam. XIV, 416. *Tartessia litora*, Anacr. 32, 25. Juven. 10, 1. *Gades* an den Enden der Erde. Die Abfahrt dorthin geschah von Joppe aus Jon. 1, 3., und die phönicischen Schiffe, die von Tarschisch zurückkehren, erhalten im Mittelmeere Jes. 23, 1. die Kunde von Tyrus Fall. Es ist ferner Ez. 38, 13. ein mächtiger Handelsort, die Hauptquelle des tyrischen Reichthums 27, 24., woher Silber (vgl. Jer. 10, 9.), Eisen, Zinn, Blei v. 12. bezogen wurde. Ein Edelstein ausserdem, den schon die Grundschrift Ex. 28, 20. 39, 13. kennt, hat von Tarschisch den Namen. Alles dies sammt dem Namen passt nur zu den phönicischen Besitzungen in Spanien. Die Klassiker reden von einem Flusse, einer Insel, einem Orte Tartessus, wovon Strabo III. S. 396. sagt: *ἐοίκασι δ' οἱ παλαιοὶ καλεῖν τὸν Βαῖτιν, Ταρτησσόν· δυοῖν δὲ οὐσῶν ἐκβολῶν τοῦ ποταμοῦ, πόλιν ἐν τῷ μεταξὺ χώρῳ κατοικεῖσθαι πρότερόν φασιν, ἣν καλεῖσθαι Ταρτησσόν, ὁμώνυμον τῷ ποταμῷ· καὶ τὴν χώραν Ταρτησσίδα καλεῖσθαι φασίν*, welches letztere Eratosthenes von der Umgegend vom *Κάλπη* gebraucht. Derselbe gedenkt S. 403. der Ansicht, dass Tartessos das spätere Carteia (Plin. III, 3.) sei, woneben es andere wieder mit *Κοτινοῦσα*, *Γάδειρα* identificiren. Vgl. *Hard.* zu Plin. IV, 36. *Gesenius* zu Jesaja S. 720. Es geht daraus hervor, dass *Ταρτησσός* eine weitere Bedeutung hatte und die gesammten Besitzungen der Phönicier in sich begriff, wie es a. u. St. allein nur genannt ist. Selbst der Name תַּרְשִׁישׁ, nach *Gesenius* a. a. O. *Unterjochung, erobertes Land*, scheint diese weitere Bedeutung zu begünstigen. Die Griechen bildeten aus diesem Namen durch Dissimilation *Ταρτησσός* [6]), woneben *Ταρσήϊον* bei Polyb.

6) Indess ist es möglich, dass schon bei den Phöniciern שׁ mit ת wechselte. Ueber Dissimilation im Semitischen war schon S. 27. die Rede. In Beziehung auf die *S*laute führen wir noch an, dass, wie dort ܢܬܠ st. נתן gesagt wurde, so שׂ — שׁ, س — س sich zu dissimiliren streben. Leichter klingt *sch* — *s*; daher שֶׁמֶשׁ (eine abgekürzte Formation, wohl mit שָׁמַיִם wurzelverwandt, wie

III, 24. noch das ursprüngliche *s* erhalten hat. Von dem fast unglaublichen Reichthume an Silber erhielten sich Sagen (*s. Heeren* Ideen Th. I, 2. S. 73. f. vgl. m. Strabo III. S. 402.) — die ihr Analogon bei Agatharchides de rubr. mar. S. 64. finden in der Angabe, die Sabäer gebrauchten Zimmt und Cassia als Brennholz — neben ausdrücklichen Zeugnissen des Alterthums, die zugleich die reichliche Fülle an Eisen, Zinn, Blei, selbst an guten Steinen belegen, Diod. V, 35. ff. Strabo III. S. 390. ff. Plin. III, 4. Pomp. Mel. II, 6. Der frühe Verkehr der Phönicier mit Spanien ist von *Bochart*, *Bredow* (Untersuchungen Th. 2. S. 266. ff.), *Heeren* erwiesen, während Griechen erst spät dorthin gelangten Herod. I, 163. IV, 152., und ebenso ist im Alterthume nur eine Stimme darüber, dass Phönicier sich zu Tartessus angesiedelt hatten: *Φοινίκων κτίσμα ἡ Ταρτησσός* Arrian. II, 16., was besonders noch aus Jes. 23. hervorgeht, vgl. m. Strab. S. 402. Plin. III, 3. u. a. bei *Bochart*. Es muss daher befremden, dass wir hier in der Völkergenealogie Tartessos nicht unter den phönicischen Abkömmlingen, sondern von Ioniern abgeleitet finden. Hier war entschieden das oben berührte geographische System bestimmend, nach welchem die Nordränder des Mittelmeers sammt den Inseln von Japhet stammen mussten. Dasselbe gilt von כִּתִּים. Die Erklärungen durch **Tarsus** in Cilicien, das aber auf Münzen תרז geschrieben ist bei

---

sûrja d. Himmlische) im Arab. nicht سمس, sondern شمس; wie ganz promiscue سميساط (*Samosata*) mit شميساط, شميصاط wechselt. Ebenso, wo שׁשׁ, سس dicht neben einanderrücken. בּוֹשַׁשׁ erleichtert sich Am. 5, 11. zu בּשַׁס, פַּרְשֵׁשׁ bei Hiob 26, 9. zu פַּרְשֵׁז, und Jud. 3, 22. erscheint in פַּרְשְׁדֹן schon das *d*. Aus demselben Grunde ist nicht سدس = שֵׁשׁ gesagt, sondern ستّ mit *t*, woneben im Aeth. noch ሰድስ: vorhanden ist.

Lindberg de inscript. Melitensi phoenicio-gr. (Haun. 1828.) S. 46., durch Arabien, Indien, Karthago u. a. kommen dagegen nicht in Betracht. Die Annahme eines vom spanischen verschiedenen Tarschisch, wohin man von Ezjon-geber aus fuhr, gründet sich einzig auf 2 Chron. 9, 21. 20, 36. 37., wo der Chronist אֳנִיּוֹת תַּרְשִׁישׁ, d. i. *grosse, starke Schiffe* Ps. 48, 8. Jes. 2, 16., mit denen man nach Ophir fuhr, buchstäblich nahm, und eine hebräische Schifffahrt nach Tartessus statuirte, die nie existirt hat. Dem nicht unähnlich haben arab. Scholiasten aus عدولية, bei Tharaf. Moall. v. 4. ein *adulitanisches* Schiff, einen jemenischen Ort, einen Schiffbauer u. a. gefolgert. S. Suseni z. St., Tebr. zu Ham. S. 470. *Vullers* zu Thar. S. 35.

5) כִּתִּים sind die *Citiaei* (Cic. de fin. IV, 20.), *Citienses* auf Cypern, wie nach *Gesenius* zu Jes. 23, 1. nicht mehr zu bezweifeln ist. Nach Ez. 27, 6. bezieht Tyrus von dort ein brauchbares Holz für Schiffsbauten, und eben dadurch war Cypern im Alterthume berühmt. S. *Mannert* Th. 6, 1. S. 426. (2. Ausg.). Auch in den übrigen Stellen Num. 24, 24. Jer. 2, 10. Dan. 11, 30. vgl. m. 1 Macc. 1, 1. 8, 5. erscheint כִּתִּים als Küstenlandschaft, wo nach Jes. a. a. O. die Tarschischfahrer den Fall von Tyrus erfahren, mithin im Mittelmeere. Josephus schon giebt die Erklärung durch Κύπρος und führt zum Beweise die Stadt Κίτιον vgl. Plin. V, 35. XXXI, 39. Strab. XIV. S. 742. an, in der sich der alte Name erhalten habe. Epiphan. adv. haer. 30, 25, (vgl. Hieron. z. u. St.) setzt Κίτιον = ἡ Κυπρίων νῆσος als bekannt voraus, und eine von *Winer* aus *Boekh* (corp. inscr. I. S. 523.) angeführte Inschrift erklärt איש כתי durch Κιτιεύς, wie Zeno von seiner Vaterstadt auf Cypern hiess Diod. XIX, 59. Strab. XIV. a. a. O. Auch die Sept. haben hier erklärend Κίτιοι, Saad. قبرس. Herod. VII, 90. nennt als Bewohner Cyperns nach der eigenen Angabe der Eingebornen: Griechen, Phönicier, Aethiopier, von denen die zweiten die älteren zu sein

scheinen. Namentlich über den phönicischen Ursprung von Citium (vgl. Cic. a. a. O., Diog. Laert. v. Zenonis, *Bochart* Chanaan I, 3.) kann kein Zweifel obwalten, da auf den in der Nähe von Larnica aufgefundenen Trümmern der alten Stadt mit dem Hafen, von welchem Strab. a. a. O. spricht, phönicische Inschriften erhalten sind. Cypern war überhaupt durch Naturverhältnisse bedingt die Hauptstation für die phönicische Schifffahrt nach dem Westen. Wie früh die Phönicier auf Cypern festen Fuss fassten, geht aus Menander Ephes. bei Joseph. Ant. VIII, 5, 3., c. Ap. I, 18. hervor, wo die *Κιτταῖοι* (wie *Hengstenberg* de reb. Tyrior. S. 55. restituirt hat) von Hiram gezwungen werden, den verweigerten Tribut an Tyrus zu zahlen. Einen zweiten missglückten Versuch, sich frei zu machen zu Salmanassars Zeit, erzählt derselbe bei Jos. Ant. IX, 14, 2. Noch zur Zeit des Nebucadnezar ist das Abhängigkeitsverhältniss aus Jes. 23, 12. deutlich, und nach wechselnden fremden Einflüssen zeigt sich dasselbe noch zu Alexanders Zeit. Arrian. II, 17. Die später vorkommende Ausdehnung des Ausdrucks כִּתִּים auf andere Inseln und Küstenländer, die auch Epiphanius a. a. O. mit Josephus zugiebt, kann kein Grund sein, es irgend wo anders zu suchen, und vergeblich hat man auf Italien, Macedonien, Arabien u. a. gerathen.

4) דֹּדָנִים könnte höchstens *Dodona* in Epirus sein, was hierher wenig passt. Vgl. *Schulthess* S. 275. f. Dagegen aber haben die Sept., der Cod. Sam. und die Parallelstelle 1 Chr. 1, 7. רוֹדָנִים. Wo an der letzteren Stelle דּוֹדָנִים erscheint vgl. *Michael.* Spic. S. 115., ist es sicher nach dem Pentateuch corrigirt. In Josephus Exemplare muss das Wort gefehlt haben, nicht allein, weil er es übergeht, sondern weil er dem Javan ausdrücklich nur drei Söhne zuschreibt. Mit Recht hat man allgemein die Lesart רֹדָנִים vorgezogen und durch *Ῥόδιοι* erklärt, was schon die Sept. haben. Wie hier כִּתִּים וְרֹדָנִים neben einander stehen, so bezieht Epiph. a. a. O. *Κίτιοι* auf *Κύπριοι καὶ Ῥόδιοι* zugleich. Auf Rhodus waren Phönicier (*Bochart* Chan. I, 7.),

frühzeitig auch Griechen. Von ihren weiten Seefahrten lange vor der Olympiadenepoche erzählt Strab. XIV. S. 604., und schon bei Hom. Il. II, 654. ff. kommt der Name 'Ρόδος vor. Rhodus musste mithin den Phöniciern zur Zeit unseres Capitels längst bekannt sein, wodurch zugleich *Bocharts* Einwendungen von dem nach Volkslegenden behaupteten jüngeren Ursprunge der Insel und dem erst späteren Gebrauche des Namens Rhodus ihre Kraft verlieren. *Bochart* denkt an die Anwohner der Rhone.

5. תֻּבַל (v. 2.) sind die *Tibarener*, fast nur verbunden mit

6. מֶשֶׁךְ den *Moschern*. In der Bibel wird תֻּבַל Jes. 66, 19. als fernes Land, Ps. 120, 5. מֶשֶׁךְ als Barbarenvolk im Norden genannt. Ez. 38, 2. 3. 39, 1. sind beide aus dem Norden kommende rohe Krieger, 32, 26. der Schrecken der Welt. Auf dem tyrischen Markte erscheinen sie 27, 13. als Sclavenhändler und Erzarbeiter. Vgl. S. 119. *Bocharts* Beweisführung für *Μόσχοι καὶ Τιβαρηνοί*, welche auch Herod. III, 94. VII, 78. neben einander nennt, ist so überzeugend, dass hier kein Zweifel sein kann. Nach Herodot gehörten sie zur 19. Satrapie des Darius. Die Moscher wohnten zwischen den Quellen des Phasis und Cyrus, die Tibarener auf der Ostseite des Thermodon. Vgl. *Rennell* a. a. O. S. 282. f. In der Nähe der letzteren fand Xenophon Anab. V, 5, 1. die *Χάλυβες*, die vornehmlich *ἀπὸ σιδηρείας* lebten, wie sie überall als Erzarbeiter im Alterthume genannt werden. Josephus erinnert an eine Stadt *Μάζακα* in Cappadocien, wozu zu vergleichen Mose Choren. S. 39.

7. תִּירָס wird allgemein nach Josephus: *Θειρᾶς Ἕλληνες Θρᾷκας μετωνόμασαν*, dem Euseb., Epiphan., Hieronymus folgen, durch *Thracier* erklärt. Die Namensähnlichkeit ist aber nur sehr entfernt, und gegen eine Gleichstellung des תירס mit *Θρᾷκ—ες* lehnt sich gleich stark das *t*, wie ס auf, welches letztere nimmermehr einem *k* entspre-

chen kann. Nicht glücklicher ist *Τύρ—ης* (d. i. der Dniester) mit seinen Anwohnern *Τυρῖται* Herod. IV, 51. ff. verglichen. Die gleichnamige Stadt *Τύρας*, die Ammian. XXII, 8. sogar zu einer tyrischen Colonie macht, kann gar nicht in Betracht kommen, da sie erst spät den Namen erhalten hat Plin. IV, 26. Es muss vielmehr ein Land oder Volk gesucht werden, in welchem *s* dem Worte, nicht der grammatischen Endung angehört, und *i* gerechtfertigt ist. Wir vergleichen, als den Anforderungen genügend, die *Τυρσ—ηνοί*, worin *υ* dem *i* entspricht, wie umgekehrt *Τιβαρ—ηνοί* dem תּוּבַל, wie חוּרָם neben חִירָם steht u. v. a. Die *Τυρσηνοί* gehören zu den ältesten Völkern, deren Andenken sich erhalten hat. Nach dem, was *Niebuhr* Röm. Gesch. Th. 1. S. 40. ff. (2. Ausg.), *O. Müller* Orchomenos S. 437. ff. Etrusker S. 75. ff. *Mannert* Geogr. Th. 9, 1. S. 304. ff. *Wachsmuth* hellen. Alterthumsk. Th. 1, 1. S. 308. f. aus dem Gewirre widersprechender Nachrichten über dieses Volk erörtert haben, kann es als sicher angenommen werden, dass die Tyrseni zu den Pelasgern gehörten, die sich gedrängt über ein weites Gebiet zerstreuten, und sich durch nützliche Erfindung bekannt, durch Seeräuberei aber auch den Küstenbewohnern und Seefahrern furchtbar machten. In Athen zeugt das *Τυρσενῶν τείχισμα πελαργικόν* an der Acropolis Dionys. Hal. I. S. 20. 22. (*Sylb.*) Schol. zu Aristoph. Av. 832. vgl. m. Herod. VI, 137. von ihrer Anwesenheit und Kunstfertigkeit; auf Lemnos, Imbros, Samothrake, Skyros (*Müller* Orchom. S. 438. fanden sich Tyrsener; am Athos nennt sie Thucyd. IV, 109. (vgl. m. Her. I, 57.), und auf vielen anderen Puncten im ägäischen Meere sind sie nachgewiesen (*Müller* a. a. O. S. 443.). Mit den Mythen vom Dionysos sind die Tyrseni verwachsen. Ihn auf dem Wege nach Naxos wollen sie rauben Hom. hym. in Dionys. v. 8. Apollod. III, 5, 3. und werden dafür in Delphine verwandelt. Auf der gegenüberliegenden asiatischen Küste von Lydien und Karien ist mehrfach von ihnen die Rede. Eine Sage bei Herod. I, 94. lässt sie von Lydien auswan-

dern; von einem räuberischen Angriffe auf Samos erzählt Menodotos bei Athenaeus; auf dem karischen Vorgebirge Termerion sollen sie die geraubten Menschen zurückgehalten haben (*Müller* Etr. 78. 79.). Ihre an Vorgebirgen und Küsten angelegten Burgen sprechen für ihr Handwerk; *tyrrhenische Fesseln* wurden sprichwörtlich, und so erhielt sich ihr Andenken als ein unstetes, seeräuberisches Volk, woran sich etymologische Spielereien knüpfen (*πελαργοί*, *τύραννος* = *τυῤῥηνός*). In welchem Zusammenhange sie mit den Etruskern stehen, kann uns hier gleichgültig sein. Es genügt, dass wir sie als ein altes Volk finden zwischen Kleinasien und Griechenland, wo sie die Meere beunruhigen (vgl. die pelasgische Thalassokratie), und darum unmöglich den Phöniciern unbekannt bleiben konnten. Dass sie nun hier als תִּירָס stehen, ist natürlich; dass sie als gesondertes Stammvolk aufgeführt werden, ist eben so begreiflich, da die Griechen nicht mit ihnen verwandt sein wollten. Nur das könnte hier befremden, dass nach *Müllers* Erörterungen (Etrusk. S. 76. 78. ff.) der Name *Τυρσηνοί* ein späterer ist, der von den lydischen Ansiedelungen aus über alle Stammverwandte ausgebreitet sei. Myrsilos bei Dionys. I. S. 22. giebt dagegen *Τυρσηνοί* als den Nationalnamen an und *Πελασγοί* als den von Griechen ihnen beigelegten, was dadurch an Wahrscheinlichkeit gewinnt, dass *Πελασγοί* nach seiner etymologischen Bedeutung s. *F. Pott* Etym. Forsch. Th. 1. S. XL. ein Name sein muss, mit dem erst ein jüngeres Geschlecht die Altvorderen benannte. Somit scheint nichts im Wege zu sein, hier das alte Volk zu finden.

V. 5. vgl. C. 9, 19. אִיֵּי הַגּוֹיִם sind die Inseln und Küstenländer (vgl. Ps. 72, 10., جزيرة) am Mittelmeere, die mit Phönicien in Verkehr standen vgl. Jes. 11, 11., und hiermit fasst der hebräische Concipient zusammen, wovon er sonst wohl gehört, aber worüber er wenig klare Vorstellungen haben mochte. Allerdings musste dem phönicischen Handel noch viel mehr bekannt sein. Früher Verkehr mit Sicilien z. B. ist hinlänglich bekannt, und

dennoch ist hier desselben nicht namentlich gedacht. — *Ilgen* Tempelarch. S. 74. vermuthet hier nach Analogie von v. 20. 31. eine Lücke.

V. 6—20. Genealogie der Hamiten, welche den südlichen Erdgürtel bevölkern, mehrfach aber in das Gebiet des Semitischen hinübergreifen.

1. כוש erklärt Saad. durch كوشة. Josephus berichtet, dass zu seiner Zeit noch die *Αἰθίοπες* sich selbst *Χουσαῖοι* genannt hätten, und von allen Asiaten so genannt wären. In Uebereinstimmung mit letzterer Behauptung übersetzt nicht allein die Peschito Act. 8, 27. *Αἰθίοπες* durch ܟܘܫܝܐ, sondern der Name ist auch bis ins 5. Jahrh. bei syr. Schriftstellern vorhanden. Nach Maassgabe der Zeit hat כוש im A. T. eine weitere und geringere Ausdehnung. Im Pentateuche hat es noch die weitere Bedeutung und bezeichnet den Südrand der bekannten Erde. Schon oben C. 2, 13. war an Habessinien nicht zu denken; hier umfasst כוש (wie noch spät bei den Syrern *Assem.* B. O. I. S. 360. IV, 568. f.) neben der afrikanischen Bevölkerung den Küstensaum des südlichen Arabien v. 7.; über Nimrod v. 8. s. u. Moses Gattin ist nach der Erzählung des Ergänzer Num. 12, 1. כּוּשִׁית (Sept. *Αἰθιόπισσα*; ausweichend Onk. אתתא שפירתא), und doch wohl keine andere als Zippora, Jethros Tochter, wie sie in der Grundschrift Ex. 2, 21. 18, 2. heisst. Möge immerhin sogar der Ergänzer an eine andere Gattin gedacht haben. Dies ändert nichts in der Sache, da er der Tradition folgt, die Moses Gattin auch eine Kuschitin nannte. Später, als Aethiopien im engeren Sinne als organisirter Staat aus dem Dunkel der Geschichte mehr hervortritt, einen Theil Aegyptens erobert, und sich in mehrfache Wechselbeziehungen mit asiatischen Staaten stellt, zieht sich כוש in engere Gränzen zusammen und steht Jes. 18, 1. 37, 9. 2 Reg. 19, 9. von *Tirhakas* Reiche; wird Jes. 11, 11. 20, 3. 43, 3. 45, 14. 46, 9. Ps. 68, 32.

Jer. 46, 9. Dan. 11, 43. Ez. 29, 10. u. a. mit Aegypten und anderen Afrikanern verbunden; seine Bewohner sind hochgewachsen, von besonderer Hautfarbe Jes. a. aa. OO., Jer. 13, 23., was über das afrikanische כּוּשׁ keinen Zweifel lässt. Indess Dichter und spätere Schriftsteller verwischen diese Einschränkung wieder. Hiob 28, 19. wird der Topas, schon der Grundschrift Ex. 28, 17. bekannt, פִּטְדַת־כּוּשׁ genannt, wiewohl er gewiss von Arabiens Küsten, den Stapelplätzen des arabisch-indischen Handels geholt wurde, wohin der indische Name *pîta* (der Gelbe) s. *v. Bohlen* in den Abhandl. der deutsch. Gesellsch. zu Königsb. I. S. 80. vgl. m. *F. Pott* Etym. Forsch. II. S. 421. weist. Hab. 3, 7. setzt der Prophet כּוּשָׁן mit מִדְיָן zusammen, und der spätere Verfasser von Ps. 87. nennt sichtbarlich v. 4. כּוּשׁ, um einen umfassenderen Ausdruck für den Süden (vgl. Zeph. 3, 10. aus Jes. 18, 1. wiederholt) zu gewinnen. So kehrt endlich der Ausdruck 2 Chr. 14 zu seiner früheren Unbestimmtheit zurück. Es ist daher ebenso unrichtig, mit *Bochart* כּוּשׁ allein nur nach Arabien zu versetzen, als mit *Schulthess*, dem *Gesenius* folgt, allein nur nach Afrika. — Dem geographischen Systeme gemäss musste כּוּשׁ, zumal es nicht strict nur die semitischen Ansiedelungen in Afrika bezeichnet, zu den Hamiten gerechnet werden, und die mit den Afrikanern in Verbindung stehenden Stämme in Arabien v. 7. mussten gleichfalls hamitisch sein. Indess zeigt sich hier ein Schwanken in der Bestimmung, welches der Concipient zu verwischen so weit entfernt ist, dass er v. 28. 29. semitische Abkömmlinge aufführt, welche v. 7. unter den Hamiten stehen u. C. 25, 3. nach einer dritten Theorie wieder von anderen Stammältern abgeleitet werden. Doch betrachten wir zunächst das einzelne. Abgeleitet von כּוּשׁ sind (v. 7.):

1) סְבָא, neben שְׁבָא Ps. 72, 10. als fernes Südland genannt. Es wird allgemein nach Joseph. Ant. II, 10, 2. von *Μερόη* verstanden, und dazu passt nicht nur die Erwähnung im Psalm, sondern auch die Zusammenstellung mit

Aegypten und Kusch, dessen Erstgeborner Seba a. u. St. ist, bei Jes. 43, 3. 45, 14., wo die Sebaiten zugleich als hochgewachsene Menschen vgl. Jes. 18, 2. 7. genannt werden, wie bei Herod. III, 20. 114. die Makrobier. Die Stellen der Alten über Meroë und die gleichnamige vom Nil und Astaboras (Taccasi) gebildete Insel hat *Ludolf* Hist. aeth. Comm. S. 88. ff. zusammengestellt, und namentlich *Heeren* a. a. O. Zusätze u. Umarb. Th. 2. S. 142. ff. hat nach den Ueberresten, die erst in den letzten Decennien in der Nähe des jetzigen Dschendi bekannter zu werden anfangen (vgl. dazu *Ed. Rüppell* Reisen in Nubien, Kordofan und dem peträischen Arabien. Frankf. a. M. 1829. S. 114. ff.) das Lokal näher zu bestimmen gesucht. Meroës Geschichte zieht sich bis zu den Anfängen historischer Kunde zuzurück (vgl. Plin. VI, 35.), und es leuchtet der alte Staat als Centralpunct eines lebhaften Völkerverkehrs, der einerseits sich anlehnend an Arabien und Indien, andrerseits stromabwärts Cultur mit den Producten entfernter Länder nach dem Norden von Afrika verbreitete. Als Handelsvolk wurden die Meroiten den Phöniciern bekannt. Minder alt scheint der Name *Μερόη* zu sein. Das A. T. kennt ihn gar nicht, sondern gebraucht den Volksnamen wie hier, von dem sich am arab. Meerbusen entlang noch mehrere Reste finden. Vgl. Strab. XVI. S. 403. *Schulth.* S. 103. Merkwürdig wollen die Klassiker den Ursprung des Namens nachweisen. Strabo XVII. S. 488. erzählt, dass Kambyses mit den Aegyptern bis Meroë vorgedrungen sei und der Insel sowohl als der Stadt den Namen gegeben habe, *ἐκεῖ τῆς ἀδελφῆς ἀποθανούσης αὐτῷ Μερόης. οἱ δὲ γυναῖκά φασι·* (seine Schwester war zugleich seine Gemahlin Herod. III, 31.) *τὴν ἐπωνυμίαν οὖν ἐχαρίσατο αὐτῇ τιμῶν τὴν ἄνθρωπον.* Ebenso sagt Joseph. Ant. II, 10, 2. *Σαβά, ἣν ὕστερον Καμβύσης Μερόην μετωνόμασεν, ἀδελφῆς ἰδίας οὕτω καλουμένης*, und im Wesentlichen stimmt damit Diod. Sic. I, 33. überein, nur dass er Meroë von Kambyses erbaut und nach seiner Mutter Meroë (Kassandane bei Herodot) benannt sein lässt. Diese Angabe vom Ursprunge des Na-

mens *Μερόη*, der jedenfalls als hellenisirt nach *Καλλιῤῥόη* zu betrachten ist, scheint noch Glauben zu gewinnen durch die persische Etymologie, welche das Wort als persischer Frauenname giebt. Nach der Deutung, die mir Hr. Prof. *F. Pott* freundschaftlichst mitgetheilt hat, ist „der zweite Bestandtheil entschieden رو, روی (rû, ruï) *facies, vultus*, wie in *Gobryas* Etym. Forsch. Th. 1. S. XXXV., der erste entweder مه, ماه (meh, mâh) *luna*, oder مهر (mihr) *sol*, wie in *Meherdates*, da das Unterdrücken eines *h* wie das eines *r* gleich leicht ist. Der Name bedeutet daher entweder *Mond-* oder *Sonnenantlitz habend* [vgl. Cant. 6, 10. *v. Hammer* in Fundgr. Th. 1. S. 6. Dr. *Wolff* zu Abulfaragii Babbaghae carm. S. 2.], ähnlich, wie des jetzigen Sultans zweite Tochter *Mihrimah* (ein Name, der nichts geringeres, als Sonne und Mond bedeutet) heisst vgl. Preuss. Staatsz. 1835. vom 3. April S. 377., und im Sansk. *Hêmatshandra* (Goldmond) als Mannsname vorkommt. Auf die Stadt übertragen könnte *Μερόη* nur ein aus dem Nom. person. durch ein Adjectivsuffix (etwa pers. ی) gebildetes Wort sein.“ Doch drängt sich hier historisch das Bedenken ein, wie der von einem vorübergehenden Eroberer gegebene fremde Name solle beibehalten, sogar auf das ganze Land ausgedehnt sein, was um so weniger Wahrscheinlichkeit hat, da nach Herod. III, 25. Kambyses auf seinem verunglückten Zuge gegen die Aethiopen gar nicht bis Meroë vorgedrungen zu sein scheint, wohin ihn nur spätere Schriftsteller gelangen lassen. Dazu kommt, dass *Μερόη* auch im Geez eine passende Etymologie giebt, wo ረወየ፡ *irrigavit* bedeutet, vgl. ርውይ፡ vom Lande = מַשְׁקֶה Gen. 13, 10. Davon ist መርውይ፡, d. i. *was bewässert wird* oder *ist*, mit einer möglichen Contraction der Ultima in *é*, eine regelrechte Bildung (wie መርዒ፡ mit dem Fem. መርዕት፡ von ርዒ፡ *grex, was geweidet wird*), zugleich eine passende Benennung für ein Land, das die

Griechen νῆσος nennen und von dem Jes. 18, 2. sagt: אֲשֶׁר־בָּזְאוּ נְהָרִים. Ja! fast unverändert findet sich die hier supponirte Form wieder im Namen des Dorfes *Merawé* beim Berge Berkal an der Ostseite des Nil, wo colossale Tempelruinen die meroitische Colonie beweisen (*Heeren* a. a. O. S. 244. ff.), die vermuthlich gleichen Namen mit dem Mutterstaate führte. Der positive Gewinn aus obigen Stellen ist sonach nur der, dass wir einen von Herodot nicht genannten aus dem Persischen noch erklärbaren persischen Frauennamen *Μερόη* erfahren. Diesen combinirte man mit dem gleichnamigen Staate in Afrika, und so entstand später jene Sage von Kambyses, ähnlich wie die vom ägyptischen Feldzuge unter Moses Leitung bei Josephus, die in הָאִשָּׁה הַכֻּשִׁית Num. 12, 1. ihren einzigen Grund findet.

2) חֲוִילָה, hier unmittelbarer Abkömmling von Kûsch, dagegen v. 29. zu den Joktaniden gerechnet. Beweist aber diese Differenz gänzliche Stammverschiedenheit zweier gleichnamiger Völker? eines semitischen und eines hamitischen? Keineswegs. Nur eine verschiedene Tradition, an welche sich der Referent anschloss. Eine solche ist um so leichter anzunehmen, da bei dem lebhaften Verkehre dieser handeltreibenden Stämme Gelegenheit zu verschiedenen Ansiedelungen war (vgl. Agatharchid. S. 64.), und daher derselbe Name sich an verschiedenen Orten findet. S. u. Ein doppeltes خولان weist *Niebuhr* descript. de l'Arabie S. 234. 243. nach, und mit ihm haben *Michaëlis* Spicil. Th. 2. S. 203., *Rosenm.* Alterthumsk. Bd. 3. S. 157. u. a. das doppelte חֲוִילָה des Völkerkatalogs darin erkannt. Aus Gen. 25, 18. geht hervor, dass חֲוִילָה in der Nähe der Ismaëliter sich befand, שׁוּר (vgl. 20, 1.) gegenüber, und ganz ebenso 1 Sam. 15, 7., wo Saul die Amalekiter schlägt von Chavila bis nach Schûr. Eben dort nennt Eratosthenes bei Strabo XVI. S. 390. die *Χαυλοταῖοι* neben den Nabatäern und Hagarenern, und die Hauptniederlassung muss am persischen Golf gewesen sein, was nicht nur zu v. 29. passt, sondern *Niebuhr* S. 295. fand sogar noch ein

خولة vor. Vgl. C. 2, 11. Doch waren dies sicher nicht die einzigen Sitze des Stammes. Schon Khaulân, wie *v. Bohlen* vermuthet, kann von demselben Stamme den Namen haben, aber nicht minder das von *Schulthess* und *Gesenius* zum kuschitischen חֲוִילָה verglichene *Ἀυαλείτης* an der afrikanischen Küste beim Bal el-Mandeb, beschrieben von Arrian. peripl. S. 5. 6. vgl. Ptolem. IV, 7., mit seinen Anwohnern *Ἀυαλῖται* bei Marcian. peripl. S. 11. Von hier aus wurden Gewürz, Elfenbein, Schildpatt und Myrrhe, die beste von allen Sorten, nach der arabischen Küste exportirt. Dies kann sehr wohl hier gemeint sein. *v. Bohlen* dagegen will überall nur ein Chavila verstanden wissen. Josephus *Γαιτοῦλοι*; andere rathen auf Indien.

3) סַבְתָּה, von Josephus durch *Ἀστάβαροι* d. i. die Anwohner des Astaboras in Habessinien erklärt, will keine passende Beziehung geben, wenn es in Afrika gesucht wird. *Σαβάτ* bei Ptolemaeus in der Nähe des jetzigen Arkiko ist wegen Strabo XVI. S. 403. 407. unsicher. Näher liegt, an die alte arabische Handelsstadt *Σάββαθα* Arr. peripl. S. 15., *Sabota* bei Plin. VI, 32. XII, 32. zu denken. Sie war die Hauptstadt der Atramitae (die unten v. 26. von Joktan abgeleitet werden), hatte 60 Tempel und von hier allein konnte Weihrauch, auf den unter strenger Beaufsichtigung besondere Abgaben an den Tempel und den König geworfen waren, abgeholt werden. Vgl. *Mannert* Th. 6, 1. S. 82. f. *Hartmann* Th. 2. S. 67.

4) רַעְמָה, wie hier bei Ez. 27, 22. in Verbindung mit Dedan und Scheba genannt, treibt Handel mit Tyrus, wohin es Specereien, Edelsteine und Gold liefert. Die Sept. setzen *Ῥεγμά*, welches Ptolemaeus VI, 7. und Steph. Byzant. (*Ῥῆγμα*) als Hafenstadt am arabischen Ufer des persischen Golf nennen; eine vollkommen befriedigende Erklärung. *Michaëlis* verglich mit *Büsching* R e a m a in Jemen. Rhegma scheint sogar, obschon später fast ganz verschollen, in älterer Zeit als Haupthandelsplatz berühmt gewe-

gewesen zu sein. Daher wird es hier als Hauptstamm genannt, und von ihm erst abgeleitet erscheint:

a) שְׁבָא das im ganzen späteren Alterthume bekannte und berühmte Volk der Sabäer. Das A. T. nennt שְׁבָא als fernes Land Joël 4, 8. Ps. 72, 10. Jer. 6, 20., dessen handeltreibende Bewohner (Ez. 38, 13.) mit ihren Caravanen die Wüsten durchziehen Hiob 6, 19. und des Landes Reichthum: Gold, Specereien, Edelsteine, wovon Sabas Regentin in reichlichem Maasse dem Salomo mittheilt 1 Reg. 10, 10., namentlich Weihrauch, Zimmt Jes. 60, 6. Jer. a. a. O. den Handelsplätzen am Mittelmeere Ez. 27, 22. zuführen, nach Joël a. a. O. Sklaven zurücknehmen. Das Bild, welches Agatharchides S. 61. — 65. und mit ihm Strabo XVI. S. 434. ff. und Diod. III, 46. f. von den Sabäern entwerfen, zeugt in seinen Uebertreibungen von dem ungemeinen Ansehen, in welchem dieses Volk durch seinen Reichthum im Alterthume stand. Sie waren, sagt Agatharchides, ein kräftig schönes Volk, das grösste in ganz Arabien, beschenkt von der Natur mit allem, was das Leben schön und angenehm macht. Die Anmuth der balsamduftenden Küste übersteigt alle Beschreibung. In der Mitte des Landes erheben sich grosse Waldungen von Myrrhen und Weihrauch, Zimmt, Palmen, Kalamus u. a., und die Luft ist so mit Wohlgerüchen gefüllt, dass der göttliche Duft gemildert werden muss, wenn er die natürliche Frische nicht beeinträchtigen soll. Der König ist durch alte Orakelsprüche in seinen Harem eingeschlossen. Das Volk aber ist dem Kriege und dem Ackerbau nicht abhold, führt Kolonien aus, wagt sich mit grösseren und kleineren Fahrzeugen auf das Meer und macht sein Land zum Fundorte entfernter Kostbarkeiten. Die Sabäer waren immer die Vermittler des Handels zwischen Asien und Europa; sie führten die Waaren auf dem Landwege nach Syrien und Mesopotamien (Strab. S. 435.); sie erfüllten das Reich des Ptolemäus mit Gold; sie haben der phönicischen Betriebsamkeit die einträglichsten Handelsunternehmungen eröffnet, und tausend anderes.

Sie selbst sind neben den Gerrhäern das reichste Volk der Welt. Ihre auf einer leichten Anhöhe erbaute Hauptstadt Σαβᾶς (oder Μαριάβα Eratosth. bei Strab. S. 392. vgl. 436. Plin. VI, 32., d. i. مارب s. v. a. سبا *Rommel* Abulfed. Arab. S. 39.) ist die schönste der arab. Städte und auf das kostbarste ausgestattet. Dies die Griechen, von denen wohl keiner bis in das Innere des Landes vordrang. Bei den Arabern erhielten sich gleichfalls Sagen von der ehemaligen Anmuth des Landes. Ein riesenmässiger, uralter Bau (سد), nach der Sage von Lokmân al-akbar errichtet, staute verschiedene Gebirgswasser auf, und vereinigte sie zu einem Landsee oberhalb der Hauptstadt. Durch Schleusenwerke wurde das Wasser abgeleitet, welches dem reichlich angebaueten Lande mit Gärten, Fruchtgefilden und Baumpflanzungen eine paradiesische Fruchtbarkeit verlieh. Der Damm aber stürzte ein, und die Herrlichkeit, mit welcher einst Balkis (Kor. S. 27. vgl. m. 1 Reg. 10, 1.) hier herrschte, liess nur geringe Spuren in einer Einöde zurück. Vgl. Kor. S. 34, 15. f. Nach allem waren also die Sabäer ein reiches Handelsvolk in Jemen, ihre Hauptstadt war der Centralpunct aller Schätze, die ihnen durch frühe Handelsverbindungen mit Indien, wie *Heeren* (in den Commentt. societatis reg. scientt. Gotting. Th. 11. S. 82. ff.) und *v. Bohlen* (in der S. 220. genannten Abhandlung) nachweisen, zuflossen. Sie waren unstreitig weit über Arabien verbreitet, wie der wiederkehrende Name Saba (*Mannert* Th. 6, 1. S. 66.) beweist; sie waren die alten Beherrscher Arabiens. Plinius noch rechnet XII, 35. Sambracate, woher die *myrrha Sembracena* kam, zum Reiche der Sabäer, nicht minder VI, 32. die Atramitae, nennt sogar Scenitae Sabaei, wie Hiob 1, 15. die Sabäer für Araber überhaupt als Beduinen Hiobs Heerden plündern. Begreiflich, wie so hinsichtlich der genealogischen Theorie ein Schwanken entstehen konnte. Hier sind sie mittelbar kuschitischer Abkunft, v. 28. stammen sie von Joktan (wie in den arabi-

schen Genealogien), C. 25, 3. von Abraham mit Ketura, ohne dass man daraus auf drei gleichnamige aber stammverschiedene Völker schliessen kann, wie schon *Michaëlis, Hartmann, Gesenius* gegen *Bochart, Rosenmüller* u. a. geltend machen. Derselbe Fall wiederholt sich bei

b) דְּדָן, hier Rhegmas Abkömmling, dagegen C. 25, 3. mit שְׁבָא von Abraham abgeleitet, offenbar aber an beiden Stellen dieselben gemeint. Jer. 25, 23. 49, 8. werden Dedaniten mit Edomitern und anderen Stämmen des wüsten Arabiens, Ezech. 25, 13. als Gränzvolk von Edom genannt. Bei Ez. 38, 13. erscheinen sie unter den alten Handelsvölkern, entsenden Jes. 21, 13. Caravanen und bringen Ez. 27, 15. 20. Elfenbein, Ebenholz und kostbare Teppiche nach Tyrus. Weisen erstere Stellen bestimmt nach dem nördlichen Arabien, so führen die letzteren nach einer arabischen Küste, von wo aus die indischen Producte weiter transportirt wurden. Von einem Handel der Anwohner des pers. Meerbusens mit Weihrauch und anderen Specereien nach Babylon spricht Nearch parapl. S. 37. Die Ableitung von Rhegma a. u. St. sowohl, als Ez. 27, 15. 20. machen es sehr wahrscheinlich, dass die Dedaniten am persischen Meerbusen ansässig waren, wo sich in دادان (d. i. eine der Bahreininseln, Dadian, Dirin bei Syrern *Assem.* B. O. Th. 3. S. 513. Th. 4. S. 184. 744.) eine Spur des alten Namens erhalten hat, gerade dort, wo später die reichen Gerrhäer einen ausgedehnten Handelsverkehr unterhielten. Letztere, die *Γεῤῥαῖοι*, waren גֵּרִים, wie Strabo XVI. S. 381. sagt: *Χαλδαίων φυγάδες ἐκ Βαβυλῶνος*, noch nicht gekannt im A. T. In der persischen Periode treten sie an die Stelle der alten Dedaniten (vgl. *Heeren* in den Commentatt. Gott. S. 81.) und werden hinfort neben den Sabäern genannt (Agatharch. S. 64. Strabo XVI. S. 437. f.), wie שְׁבָא וּדְדָן in der Bibel. Durch das Emporkommen der Gerrhäer scheint der Einfluss der Dedaniten gesunken zu sein. Nach Jeremia und Ezechiel ist nicht mehr von ihnen die Rede. Vom pers. Meerbusen aus muss sich übrigens ein Theil des Stammes

Dedan nach Norden gezogen haben. Vgl. *Gesenius* z. Jes. I. S. 671. f. Die Pesch. schreibt ܪܝܓ, Joseph. nach entstellter Lesart Ἰουδαδαῖοι, die er für ein Αἰθιοπικὸν ἔθνος τῶν ἑσπερίων hält.

5) סַבְתְּכָא wird in dem Zusammenhange, in dem es hier steht, am persischen Meerbusen zu suchen sein, nur findet sich nichts, was mit einiger Sicherheit verglichen werden könnte. *Bochart* denkt an Samydake in Gedrosien, *v. Bohlen* an Satacos. Andere rathen auf die afrikanische Küste.

Kusch bevölkert mithin durch seine Söhne und Enkel einen Theil von Afrika und Arabien. Musste, wie oben erwähnt, Kusch nach dem Systeme, welchem der Verfasser folgt, von Ham abgeleitet werden, so mussten es nothwendig auch die verwandten Völker Südarabiens, und als wesentlich dabei ist nicht die vermeinte hamitische Abkunft festzuhalten, sondern die Verbindung von Kusch mit Arabien. Denn, was schon *Ludolf* H. Aeth. Comm. S. 57. ff. über allen Zweifel erhoben hat, die himjaritische Abkunft der Habessinier, vornehmlich durch die Sprache bewiesen, schimmert hier noch als historische Erinnerung durch; man kannte die Verwandtschaft noch, und willkommen erhielt sich in dem öfters erwähnten Schwanken, das durch besondere Verhältnisse begünstigt wurde, daneben die Tradition von der semitischen Abstammung der Bewohner des südlichen Arabien. Beide Traditionen zusammen geben das richtige Sachverhältniss, und der Pentateuch bestätigt *Ludolfs* (a. a. O. S. 60. f.) Ansicht, dass der Uebergang der arabischen Auswandrer nach Afrika in eine sehr frühe Zeit falle. Auf einem anderen Wege urgirt *v. Bohlen* die hamitische Ableitung und vermuthet in den Abhandlungen der deutsch. Gesellsch. Th. 1., im A. I. Th. 2. S. 138. f. und im Commentare S. 123. 125. 140. 492. ff., dass die v. 7. genannten Abkömmlinge von Kusch, namentlich die Sabäer (mit ihren Abkömmlingen, den Himjariten) indische Ansiedeler seien, worin ihm be-

reits *Hartmann* Aufklärungen Th. 2. S. 184. ff. vgl. m. S. 398. ff. zum Theil vorangegangen war. Wird aber die erste biblische Ableitung durch die zweite bereits aufgehoben, so betrachtet dazu das arab. Alterthum selbst die Sabäer und Himjariten als Kachtaniten, mithin als Semiten, und die Ueberreste des himjaritischen Dialects, wie die äthiopische Sprache und Schrift, letztere nach allem eine Fortsetzung der المسند (nicht: „*die vom Sind*", sondern „*die fremde*", im Gegensatz zu den bekannten arabischen Schriftarten s. *Ewald* gr. arab. T. I. S. 8.), setzen die Richtigkeit jener Tradition ausser Zweifel. Allerdings spricht der Periplus S. 12. von verschiedenen Völkern in Arabien, die zum Theil verschiedene Dialecte, zum Theil gänzlich verschiedene Sprachen reden. Aber das Vorhandensein stammverschiedener Sprachen ist damit schlecht verbürgt (vgl. Herod. I, 57.), da die übrigen Araber die Himjariten nicht verstanden *Pocock.* Spec. S. 156. f. (— verstand ja der Beduine den Chalifen nicht, Abulfed. T. I. S. 432. —), und zugegeben sogar, dass der Referent stammverschiedene Sprachen reden hörte, da sich später indische und griechische Ansiedelungen in Arabiens Nähe finden (Peripl. S. 17.), so haben wir noch keinen vollgültigen Grund, dies auf Sabäer und Himjariten zu beziehen, so wenig als der Ausdruck *innere Inder* bei Kirchenvätern, der in Herodots (VII, 70.) *οἱ ἀπὸ ἡλίου ἀνατολέων Αἰθίοπες* sein Analogon findet, die einheimischen Traditionen von der Abstammung der genannten Stämme umstösst. Es ist daher prekär, die hier vorkommenden Namen sofort als sanskritisch vorauszusetzen und Sava *die Sonne*, Sphôta *die Blühende*, Râmâ *die Liebliche* u. a. darin wiederzufinden, so sehr es auch *v. Bohlen* gelungen ist, *Heerens* Resultate über einen frühen Verkehr Arabiens mit Indien auf einem neuen Wege zu erweitern und fester zu begründen.

6) נִמְרֹד gründet V. 8—12. als Abkömmling von Kusch eine Macht zu Babel und dehnt sie nach Norden hin

aus. Zuvörderst ist hierbei die alte Ansicht (Jos. Ant. I, 4, 3.) aufzugeben, als werde Nimrod für den Erbauer von Babylon erachtet (vgl. C. 11.). Die Stelle spricht nur von einer Völkerbewegung, oder von einer Colonie, die aus einem Südlande eindrang und über Babylon hinaus zur Herrschaft gelangte. Einheimische Sagen s. S. 8. reden von 'Ωάννης, der vom erythräischen Meere her an Babyloniens Küsten kam, wo noch ein gemischtes Volk ohne bürgerliche Einrichtungen lebte. Er soll neben anderen Künsten und Wissenschaften *καὶ ἱερῶν ἱδρύσεις, καὶ νόμων εἰςηγήσεις* gelehrt haben. Später sollen mehrere ihm ähnliche Geschöpfe erschienen sein. Deutet diese Sage sammt dem Namen des *Oannes* (bei Photius 'Ωήν), wie schon immer angenommen, auf zu Schiffe (אֳנִי) von Süden (כּוּשׁ) her kommende Fremdlinge, die vielleicht ursprünglich im Handelsinteresse die fremde Küste betraten und sich das Verdienst der Civilisation erwarben: so weisen die durch *H. Leo* Universalgeschichte Th. 1. S. 104. ff. in ein helleres Licht gesetzten Beziehungen des zu Babylon aufblühenden Kultus des *Bel* zum meroitischen *Amun* auf die Abstammung der Ansiedelungen, wodurch zugleich die griechische Tradition bei Diod. Sic. I, 28. 81. Pausan. Graec. descr. IV, 23, 10. von der Herkunft des babylonischen *Βῆλος* und der babylonischen Astrologie (— auch sie soll Oën gelehrt haben —) von Aegypten erklärt und in einem gewissen Sinne gerechtfertigt wird. Auf eine solche von Amun ausgesandte Colonie deutet auch unsere Stelle, und es ist buchstäblich wahr, dass Nimrod, der Repräsentant jener Colonie, von Kusch aus nach Babel kam und daselbst seine Herrschaft begründete. Letzteres besagen die Worte: „*und er begann zu sein* (er wurde) *ein mächtiger im Lande*" d. i. eine Herrschaft zu begründen, und v. 10. u. ff. geben die weitere Ausführung. In גִּבּוֹר liegt nur der Begriff des Machthabers, vgl. الجبار *omnipotens.* — Ferner lebte Nimrod in der Sage als ein rüstiger Jäger. V. 9. schiebt der Referent dies ein auf Veranlassung eines Sprichworts, sich genau beim Nach-

weis des Ursprungs an die Worte desselben anschliessend. עַל־כֵּן יֵאָמַר leiten zweifelsohne ein nachfolgendes Sprichwort ein, wie von demselben Referenten C. 22, 14. אֲשֶׁר יֵאָמֵר הַיּוֹם gesagt wird, namentlich aber 1 Sam. 19, 24. עַל־כֵּן יֹאמְרוּ in der Parallelstelle 10, 12. durch עַל־כֵּן הָיְתָה לְמָשָׁל ausgedrückt ist. Mithin existirte ein Sprichwort: „*wie Nimrod ein rüstiger Jäger vor Jehova*“, wogegen der Umstand, dass es nicht weiter vorkommt, nichts beweist. Dass übrigens גִּבֹּר צַיִד nach Ewald §. 485. und לִפְנֵי יְהוָה wie C. 6, 11. S. 161. zu deuten sei, liegt auf der Hand, und es soll im Sprichworte sowenig ein Tadel ausgesprochen werden, dass vielmehr Nimrod als Muster eines rüstigen Weidmanns darin gefeiert wird. Helden und Magnaten waren im gesammten Alterthume leidenschaftliche Jäger vgl. *Bochart* a. a. O., *Perizonius* Origines Babylonicae S. 234. f. und *v. Bohlen* z. St.; selbst die späteren jüdischen Fürsten jagten zum Vergnügen Jos. Ant. XV, 7, 7. XVI, 10, 3. und Darius liess auf seiner Grabschrift bei Strab. XV. S. 212. sich nachrühmen, dass er der beste Bogenschütz und Jäger gewesen sei. Allein in eine falsche Beziehung wird v. 9. gesetzt, wenn man ihn eng mit v. 8. verbindet, und darin die Mittel angedeutet findet, wie Nimrod zur Herrschaft gelangt sei. Er soll sich, meint man, Jagdgesellen gesammelt und auf diese Macht hin die Herrschaft occupirt haben, und da ein solches Factum, was der Natur nach nur selten sich wiederholen kann, nicht füglich zu einem volksthümlichen Sprichworte zu benutzen war, so musste man dasselbe für ein Fragment eines historischen Liedes erklären (mit *Michaëlis Eichhorn* monum. antiquissimae historiae Arabum S. 15.), oder dem Sprichworte den allegorischen Sinn unterschieben: nach Nimrods Weise ein Bedrücker der Menschen vor Gottes Angesichte d. i. *vidente et indignante Deo*, vgl. Jos. Ant. I, 4, 2., Augustin. d. civ. D. XVI, 4., wozu selbst nach *Hengstenbergs* Vertheidigung (Authentie d. P. S. 336. ff.) kein Grund vorhanden ist. Aber schon *Vater* erkannte das lose Anreihen richtig. Grammatisch ist v. 9. durch

nichts mit v. 8. verbunden, und deutlich führte erst גִּבֹּר בָּאָרֶץ auf das sprichwörtliche גִּבֹּר צַיִד, welches beizubringen der alleinige Zweck von v. 9. ist, während v. 10. sich an v. 8. anlehnt. — Dass **Nimrod** eine mythische, nicht historische, Person sei, bedarf wohl kaum eines Beweises (vgl. *Gesenius* und *Hitzig* zu Jes. 13, 10.), und näher betrachtet zeigt sich ein astronomischer Ursprung. Das Chron. Pasch. S. 36. und Cedrenus S. 14. (*s. Michaël.* Supplem. S. 1321.) berichten, dass die Perser den Nimrod, den Erbauer Babels, als Sternbild an den Himmel versetzt hätten, wo es dasselbe sei, welches von den Griechen Ὠρίων genannt werde. Bei den Arabern heisst das Gestirn جبار, wie Nimrod an u. St. גִּבֹּר. Auch **Orion** (alt **Oarion**) giebt etymologisch dieselbe Bedeutung (vgl. *Buttmann* bei *Ideler* Unters. üb. d. Sternnamen S. 331. f.), und die Dichter schildern ihn als einen gewappneten Helden Hom. Il. XVIII, 486., Hesiod. Opp. 598. 615. ff., Aratus v. 588. und zugleich als rüstigen Jäger Hom. Odyss. XI, 572., dem sein Hund (Sirius) Il. XXII, 29. κύων Ὠρίωνος, wie bei den Arabern كلب الجبار, auf dem Fusse nachfolgt. Die Identität beider mythischen Personen leuchtet ein, und nach *Buttmanns* Grundsatze (in den Abhandl. der Academie. 1829. S. 55.) ist Nimrod, wie Orion mit dem Hunde, **ursprünglich** jene glänzende Sterngruppe, an deren Frühaufgang und kosmischen Untergang sich frühzeitig das Jahr und den Jahreszeitenwechsel bestimmende Beobachtungen anknüpften. Mythisch entsprachen beiden irdische Personen. Beide werden als Könige genannt, Nimrod als erster Beherrscher von Babel (wo die dem Aristoteles überlieferten Observationen bis in das 3. Jahrtausend v. Chr. zurückführen), was auf eine Bedeutsamkeit des Hundssterns, wie in Aegypten, hinzudeuten scheint, aber, da Nimrod von Kusch ausgeht, von aussen her nach Babylon gekommen sein muss. Der Name נִמְרֹד ist schwer zu deuten. Die Sept., Josephus und alle griechisch schreibende geben die Orthographie *Νε*-

βρώδ, Νεβρώδης, was an das pers. نبرد *Krieg* erinnert, übereinstimmend mit dem obigen. Die hebr. Form, welche weiter keine Analogie hat, lässt מָרַד *sich empören* durchschimmern, und an diese Etymologie schliesst sich die Fortbildung des Mythus, der den Nimrod als Erbauer von Babel und des Thurms betrachtet, und ihn zum Aufrührer gegen Gott macht. Joseph. a. a. O. Hierauf beruht bereits der Ausdruck כְּסִיל, einstimmig für das Sternbild des Orion erklärt, Jes. 13, 10., der mit unauflösbaren Banden Hiob 38, 31. an den Himmel gekettet ist. Uebrigens ist noch deutlich, dass der auf astronomischen Grundlagen beruhende Mythus vom Orion ein adoptirter, namentlich ein orientalischer sein müsse. Die darin aufgenommene Erzählung von der durch Jupiter, Neptun und Mercur befruchteten Stierhaut (s. *Ideler* a. a. O. S. 332.) giebt eine andere Anschauung des Sternbildes, welche ursprünglich nichts mit dem Helden und Jäger Orion gemein hatte. Im Orient muss daher der Mythus uralt sein, und um so befremdender ist es, dass *v. Bohlen* die mythische Person in eine historische umwandelt und mit *Merodach Baladan*, dem Statthalter Babylons, identificirt, der zu Sanheribs Zeit das assyrische Joch abwarf und als erster König von Babylon auftrat (2 Reg. 20, 12.). Kusch soll dabei im allgemeinsten Sinne Oberasien (Assyrien) bedeuten, was rein unmöglich ist; נִמְרֹד soll eine hebräische Umwandlung des Namens מְרֹאדַךְ sein, um auf den Abfall von Assyrien anzuspielen; ja! dieser Merodach soll es sein, den der spätere Orient als einen Gottlosen und Urheber des babylonischen Götzendienstes als Orion an den Himmel versetzt und mit dem gleichzeitigen Dejoces (ضحاك) von Medien combinirt habe, was allen historischen Zeugnissen schnurstraks zuwider läuft. Durch eine richtigere Ansicht vom Zeitalter der Genesis allein erscheinen alle jene unbewiesen hingestellten Behauptungen als durchaus unzulässig.

V. 10. Nimrod begründet zuerst seine Herrschaft v. 9. zu בָּבֶל *Babylon*, über dessen Ursprung und Namen C. 11. eine Sage sich erhalten hat. S. u. Bei Mich. 5, 6. ist Babylonien in gleicher Weise *Nimrods Land* genannt, und Babel ist schon a. u. St. als Hauptstadt betrachtet. Vgl. Ez. 12, 13. Ferner werden als dem Nimrod unterwürfig genannt: *Erech, Akkad, Chalne im Lande Schinar.* Von der Ausdehnung des letzteren wird auch die ungefähre Bestimmung der genannten Ortschaften abhängen. Vgl. *Bredow* Untersuchungen über alte Gesch. S. 130. ff. In שִׁנְעָר (Sept. Σεναάρ, Syr. ܣܢܥܪ) liegt C. 11, 2. Babel selbst; Nebucadnezar bringt Dan. 1, 2. die geraubten Tempelgefässe in das Land Schinar, in das Haus seines Gottes (zu Babel Jer. 28, 3.); unten C. 14, 1. steht es neben Elymais, wie Jes. 11, 11., wo die A. Ueb. Babylonien ausdrücken vgl. Zach. 5, 11., und bei Jesaja und a. u. St. ist es bestimmt von אַשּׁוּר geschieden, welches die Nordgränze von Schinar bildet. Auf Babylonien ferner weist auch Jos. 7, 21. hin, und nicht nur Hestiaeus bei Jos. Ant. I, 4, 3. sagt Σενναὰρ τῆς Βαβυλωνίας, sondern noch Bar. Hebr. Chron. S. 256. gebraucht [illegible] [illegible] vom Gebiete von Bagdad, woneben er S. 9. erklärend beibringt, das Land Senor sei Bobel ([illegible]) benannt worden. שִׁנְעָר ist mithin der Bezirk von Babel im engeren Sinne und schliesst Mesopotamien aus. Das oft verglichene *Singara*, [illegible] lautet im Syr. [illegible] und passt sowenig dem Namen als der Lokalität nach. Mit Unrecht daher hat *v. Bohlen* wieder die bereits von *Bochart* verworfene Ansicht empfohlen, *Schinar* begreife „summarisch das ganze Gebiet der Chaldäer, die Ebenen Mesopotamiens" in sich. Innerhalb der engeren Gränzen von *Schinar* werden wir die genannten Städte suchen müssen, die bereits zu Nimrods Reiche gehörten d. h. für uralt galten. Wir werden wenig von der Wahrheit abirren, wenn wir in ihnen alte Handelsplätze voraussetzen, die von den Strassen nach

Babel berührt wurden. 1) אֶרֶךְ (Sept. Ὀρέχ) ist ein öfters vorkommender Name, und daher schwer bestimmbar. *Bochart*, *Schulth.*, *Gesenius* vergleichen Ἄρεκκα bei Ptolem. VI, 3., Amm. Marc. XXIII, 6, 26. (vgl. Ἀρδέρικκα bei Herod. I, 185.) an den Gränzen von Babylonien und Susiana, worauf auch Esr. 4, 9. führt. Derselbe Name scheint in Ὀρχόη bei Ptol. a. a. O. wiederzuklingen, nahe bei den aus dem abgeleiteten Euphrat entstandenen Seen, wo namentlich chaldäische Gelehrte ansässig waren. Ein anderes Erech noch nennt Jakut im Moschtarek (msc.) أَرَكُ مدينة في برية الشام قرب تدمر und aus *Schultens* Ind. geogr. s. v. *Sachna* geht hervor, dass es auf der Caravanenstrasse von Damaskus nach Rahaba am Euphrat lag. Die unkritische Manier der späteren Zeit, biblische Namen und Sagen auf nachmals bekanntere Orte zu übertragen ist hinlänglich bekannt, und lässt sich durch zahlreiche Beispiele namentlich für Mesopotamien belegen. So ist, um nur dies anzuführen, ein Theil der Sagen von Abraham und Nimrod auf Edessa übertragen, und kein grösseres Gewicht hat es, wenn Ephraem Syrus, die Targumisten und Hieronymus die Tradition wiederholen, אֶרֶךְ sei der alte Name Edessa's, was mit *Michaëlis v. Bohlen* für „unstreitig" richtig hält. Vielmehr ist deutlich, dass der ungefähre Anklang des ארך, أُورُ an ܐܘܪܗܝ ebenso die Combination bedingte, wie die des רֶסֶן v. 12. mit رأس عين (das wäre ראש עין) keinen anderen Grund hat. Letzteres giebt derselbe Ephraem an, und wir haben daran einen Masstab, nach welchem die übrigen Angaben zu beurtheilen sind. Ausserdem ist deutlich, dass שִׁנְעָר solch eine Ausdehnung nicht zulässt. 2) אַכַּד drücken die Sept. durch Ἀρχάδ, der Syr. durch ܐܟܪ aus. *Bochart* rathet aus dieser verschiedenen Schreibart auf Ἀργάδη, einen Fluss in Sittakene, *Schulthess* auf *Agra*, welches Ptolem. an den Tigris setzt. Ephraem und die übrigen oben genannten erklären es für Nesibis und ihnen folgen wieder

Michaëlis und *v. Bohlen.* Es ist nichts über *Akkad* zu ermitteln. 3) כַּלְנֵה, gleichbedeutend mit כַּלְנֵה Am. 6, 2., כַּלְנוֹ Jes. 10, 9., כַּנֵּה Ez. 27, 23., wird an letzterer Stelle unter den Handelsstädten genannt, welche mit Tyrus in Verbindung standen. Man deutet sie nicht unwahrscheinlich durch *Ctesiphon* am Tigris, Seleucia gegenüber (المدائن), welcher Name nach Amm. Marc. XXIII, 6, 23. erst von Pacorus der Stadt soll beigelegt sein. In Chalonitis (vgl. Plin. VI, 31.) erhielt sich wahrscheinlich eine Spur des alten Namens, nachdem die Stadt ihren Namen geändert hatte. Im Cod. Sam. und in der Sam. Ueb. steht falsch כלהן: „*alle diese* (*im Lande Schinar*)“.

V. 11. 12. Ueber Schinar hinaus verbreitete Nimrod (d. h. jene nach Babel gekommene Colonie) seine Macht nach Assur, woselbst er Ninive, Rechoboth-Ir, Kelach und Resen erbaut. Auf jeden Fall sagt diese Notiz aus, dass, als zu Babylon schon feste Verhältnisse gegründet waren, von hier aus Assyrien cultivirt sei, zugleich aber, dass dies in eine uralte Zeit falle. Auf die Angabe vom jüngeren Ursprunge Babylons bei Diod. II, 7. III, 1. Strab. XVI. S. 244. ist kein Gewicht zu legen. Keineswegs sollen aber hier, wie *v. Bohlen* meint, ohne an eine Zeitfolge zu denken, nur beiläufig die Anfänge der assyr. Herrschaft nachgewiesen werden, deren Centrum das genannte Ländergebiet, namentlich Sinear, gewesen sei. Denn der Context gewinnt erst dann seine vollständige Klarheit und Bestimmtheit, wenn man (mit Onkel., *Bochart, Cleric., Rosenm.*) construirt: „*aus diesem Lande* (Schinar) *ging er* (Nimrod) *aus nach Assur und baute*“ u. s. w. Dass die Worte es heissen können, hätte *v. Bohlen* mit *Schumann* nicht läugnen sollen, da der Einwand, das ה־ der Bewegung dürfe nicht fehlen, durch Deut. 28, 68. 1 Reg. 11, 17. 22, 37. 2 Reg. 10, 17. 15, 14. u. a. beseitigt wird, und vollkommen richtig dem Verbum der Bewegung אַשּׁוּר im Accusativ nach Ew. §. 511. untergeordnet ist. Dass ferner

die Worte den angegebenen Sinn haben müssen, verlangt nicht sowohl Assurs Ableitung von Sem v. 22., als vielmehr רֵאשִׁית מַמְלַכְתּוֹ v. 10., das zwecklos gesagt wäre, wenn nicht dem „*Anfange seiner Herrschaft*" eine weitere Ausdehnung derselben nachfolgte. Zugleich ist dadurch jedem Missverständnisse vorgebeugt und die Beziehung des יָצָא auf Nimrod ohne Zweideutigkeit angegeben. Dagegen muss es befremden, wenn אַשּׁוּר personificirt wird in dem Sinne: „*aus diesem Lande ging Assur aus*" (*Perizon.*, *Mich.*, *Schum.*, *v. Bohlen*), wie er unvorbereitet hierher komme. — Nimrod also erbaut 1) נִינְוֵה (Sept. *Νινευΐ*), bei den Arabern نينوى, die Hauptstadt der assyrischen Monarchie 2 Reg. 19, 36. Jes. 37, 37. Sie ist nach u. St. wie nach den Nachrichten der Klassiker uralt, nach letzteren durch Ninus, den Sohn Bels, erbaut, und es ist bemerkenswerth, dass beiderlei Nachrichten in dem Zusammenhange Ninives mit Babylon zusammenstimmen Diod. II, 7. III, 1. Strab. XVI. S. 244. Amm. Marc. XXIII, 6, 23. Ninive war, wie eine der ältesten Städte, so auch eine der grössten, grösser als Babylon Strab. S. 246., nach Diod. II, 3. sogar unbedingt die grösste auf dem ganzen Erdboden. Nach Herod. I, 193. II, 150. war Ninive in Form eines Oblongum von 150 Stadien Länge und 90 St. Breite erbaut, mass 480 Stadien im Umfange Diod. a. a. O., 3 Tagereisen bei Jon. 3, 3. Die Stadt lag in den Ebenen von Ἀτουρία Strab. a. a. O. am Tigris Herod. a. aa. OO. in Adiabene Amm. Marc. XVIII, 7. Der Ort, wo Ninive stand, ist noch in der arabischen Periode vollkommen bekannt. Uebereinstimmend mit der bekannten Stelle bei Abulfeda Mesop. S. 31. nennt Ibn-al Wardi (S. 114. der Ausg. *Hylanders*) Ninive eine ewige Stadt (مدينة ازلية d. i. unbekannten Anfangs) der Moschee von Mosul gegenüber, so dass der Tigris beide trenne, und Kazwini im Atsar al bilâd (msc.) setzt sie an das Ostufer des Tigris bei Mosul. Eben dahin versetzt sie Ja-

kut im Moschtarek (msc.)[7]) und berichtet, dass zu seiner Zeit noch Mauertrümmer und andere Ueberreste vorhanden seien. Letztere fand *Niebuhr* Reiseb. II. S. 368. wieder auf, und *Buckinghams* (Reis. in Mesop. S. 349. ff.) und *Richs* Beobachtungen stimmen mit den älteren Nachrichten überein. Ninive lag mithin an einer für den Verkehr des Occidents mit dem Oriente höchst wichtigen Stelle, und verdankte später Mosul seiner günstigen Lage am schiffbaren Strome „als Thor von Irak, Schlüssel von Chorasan und Uebergangsort nach Adserbaidschan" (*Schult.* Ind. geogr. v. Mosula) seinen Wohlstand und seine Bedeutung, so gilt dies für die älteste Zeit noch viel mehr von Ninive. Einige Meilen nördlich bei Balad (Eski-Mosul) ist dazu die einzige Furth, wo der Tigris ohne Brücke zu passiren ist, dieselbe, wo Alexander vor der Schlacht bei Gaugamela übersetzte, vgl. *Macd. Kinneir* Reise S. 394., und es wird begreiflich, was Nah. 3, 16. sagt, Ninive habe mehr Kaufleute, als Sterne am Himmel sind. Dass Ninive a. u. St. noch nicht als zerstört betrachtet werde (vgl. *Hitzig* zu Jes. 24.), bemerkt *v. Bohlen* richtig; für eine bedeutend frühere Zeit aber bürgt ferner die Andeutung in v. 12., dass Ninive noch nicht die spätere Celebrität erlangt hatte. — 2) רְחֹבֹת עִיר (als Appellativ Thr. 2, 12.) kommt nicht weiter vor. Der Name الرحبة wiederholt sich öfters, vgl. *Freytag* Select. ex hist. Halebi S. 124. f. Jakut im Moschtarek führt 7 Orte des Namens

7) نينوي بلد قديم كان مقابل مدينة الموصل يري اليوم اثار سوره وشي من معالمه.
Ausserdem ist zu bemerken, dass bis in spätere Zeiten herab die Ruinen der alten Stadt zum Theil noch restituirt und unter dem alten Namen bewohnt wurden. Vgl. *Ewald* zu Wakedi S. XXII. und dazu Assem. B. O. II. S. 254. 458. Ein zweites Ninive erwähnt Jakut an ders. St.: الثاني من ارض بابل منها كربلا التي قتل بها الحسين عم.

an mit dem besonderen Bemerken: „*ich habe keine Landschaft gefunden, worin nicht ein Ort Rahaba wäre*". Nach einer anderen Quelle wird indess C. 36, 37. רְחֹבוֹת הַנָּהָר genannt, woher im edomitischen Wahlreiche der König Schaûl genommen wurde. Der Zusatz הַנָּהָר weist zum Euphrat hin, und hier findet sich an der Ostseite des Flusses (Isthakhri) *Rahaba* [8]) *Malik-ibn-Tauk*, wie es von der Zeit des Harun-ar-Raschid an nach seinem Erbauer genannt wurde (Abulf. Mesopot. S. 22. Ann. II. S. 244. Hariri Cons. 10. S. 95. f. Schol.). Indess Wakedi erwähnt S. 3. Rahabas Eroberung zur Zeit Omars, und die Stadt war wohl nicht so neu, wie es die arab. Geographen angeben. Vielmehr ist es als eine alte Stadt anzusehen, die wiederholt verfiel und wieder aufgebaut wurde (vgl. רֶצֶף und رصافة). Lassen sich nun Rahaba am Euphrat und רְחֹבוֹת הַנָּהָר leicht vereinigen, so scheint es, dass auch das fragliche רְחֹבוֹת עִיר. nicht von jenem verschieden war, und, was dagegen eingewandt ist, dass es zu אַשּׁוּר gehöre, ist vielmehr dafür. S. u. *Bochart* rathet auf Virta, *Michaëlis* mit Ephraem auf ܣܝܒܪ Adiabene. — 3) כֶּלַח soll nach Ephraem, dem *Michaëlis* wieder folgt, u. a. (s. *Gesenius* Vorr. zum HdWb. S. XXIV. d. 2. Ausg.) = ܚܛܪܐ d. i. Chatracharta bei Ptolem. VI, 1., الحضر Abulfeda Mesopot. S. 30. sein, eine alte, feste Stadt, zwischen Sindschar und Takrit, von der sich die Araber viel Wunderdinge erzählen. Worauf sich dies stützt, ist nicht zu finden. Ueberhaupt ist כֶּלַח als Stadt nicht weiter nachzuweisen. Als Landschaft lassen sich Καλαχηνή Strab. XI. S. 432. XVI. S. 242: vergleichen = חֲלַח 2 Reg. 17, 6. 18, 11. (vgl. כְּבָר = חָבוֹר), oder

---

8) اَلرَّحْبَةُ schreibt Abulfeda mit dem Lobab. رُحْبَةُ im Kamus S. 89. ist wohl Druckfehler. Der Cod. Goth. hat die richtige Orthographie.

Χαλκῖτις bei Ptolem. in Mesopotamien, das in das spätere Diar Modhar fällt. Andere denken an Holwân. Durch dieses כֶּלַח ist 4) רֶסֶן v. 12. bestimmt, das zwischen ihm und Ninive liegen soll, sich aber nicht näher ausmitteln lässt. Die Sept. schreiben *Δασή* oder *Δασέμ*, wozu ܪܣܢ? in Assyrien *Assem.* Th. 4. S. 743. verglichen ist. Ephraem denkt an ܪܝܫܥܝܢ. *Michaëlis* missversteht ihn und setzt dies nach Assyrien, wo sich später ein ܪܣܢ findet. *Assem.* a. a. O. S. 709. Ephr. meint dagegen das mesopotamische Resina bei Steph. Byz., worin ihm *Schulth.* folgt. *Bochart* vergleicht *Λάρισσα* bei Xen. Anab. III, 4, 7. Dennoch muss Resen ein wichtiger Ort gewesen sein, da er a. u. St. ausdrücklich genannt wird הָעִיר הַגְּדֹלָה d. i. *reliquarum maxima urbs* vgl. Jon. 1, 2., was, wie oben gesagt, voraussetzt, dass Ninive zu der Zeit, auf welche sich u. St. bezieht, noch nicht zu jener Berühmtheit gelangt war, von welcher die Zeit vom 8. Jahrh. v. Chr. an zeugt. Wahrscheinlich wurde, was sich oft wiederholt, Resens Macht durch Ninives wachsende Grösse gebrochen, und die einst wichtige Stadt verlor sich spurlos. — Was der Referent nun bei אַשּׁוּר vor Augen habe, lässt sich zwar bei den ungenügenden Bestimmungen über die angeführten Orte nicht mit völliger Gewissheit darthun: aber wahrscheinlich ist es, dass er nicht ausschliesslich *Ἀτουρία* s. S. 78. im Sinne hatte, sondern bereits das über den Tigris hinaus sich westlich ausdehnende Assur, das im Süden von Schinar begränzt wurde. So gebraucht er es C. 2, 14., und warum sollte er hier eine engere Bedeutung unterschieben? רְחֹבֹת עִיר v. 11. ist immer noch eine assyr. Stadt, wenn es auch s. v. a. ר' הַנָּהָר ist, und die weitere Bedeutung von Assur bestätigt vielmehr die Combination, als dass sie dadurch widerlegt würde. — Schlüsslich sei noch erwähnt, dass V. 8 — 12. von *Vater* für verdächtig erklärt, von *Schumann* als interpolirt verworfen sind. 1 Chron. 1, 10. stimmt noch buchstäblich mit v. 8. in u. Cap. Dass der Chronist v. 9 — 12. als unwesentlich übergeht

geht, ist aus dem Streben nach Kürze zu erklären, wie er v. 5. 18. zur Hälfte, 19. 21. 30 — 32. auslässt, und beweist nicht für eine Interpolation, die später sein müsste als der Chronist, was undenkbar ist. Die Einwendungen, von Nimrods und Assurs Erwähnung entnommen, beruhen auf Missverständnissen.

2. מִצְרַיִם (v. 6.), wie bekannt, das doppelt durch den Nil getheilte Aegypten, im engeren Sinne Mittel- und Unterägypten Jer. 44, 1. 15. Jes. 11, 11. Die davon abgeleiteten Völkerschaften, sämmtlich im Plural angeführt, folgen v. 13. 14.

1) לוּדִים, 1 Chr. 1, 11. לוּדִיִּים, werden öfters genannt, bei Jes. 66, 19. Jer. 46, 9. als Bogenschützen, woraus man auf ein äthiopisches Volk geschlossen hat, im Heere der Aegypter, bei Ez. 27, 10. 30, 5. im Solde der Tyrier. Ihre Zusammenstellung mit פוט und כוש führt, so wie ihre Ableitung a. u. St., auf ein afrikanisches Volk. Ob aber *Laud flumen* bei Plin. V, 1. das biblische Lûd nach Tingitania (Ptolem. IV, 1.) versetze, ist sehr unsicher. לוּד v. 22. ist verschieden.

2) עֲנָמִים kommt nur hier vor und ist nicht weiter zu bestimmen. Falsch vergleicht *Bochart* das arab. غنم, um ein Nomadenvolk beim Tempel des Jupiter Ammon zu gewinnen. Pesch. ܘܠܥܫܡܝܐ, was ܘܠܥܢܡܝܐ zu emendiren ist. [9])

3) לְהָבִים nach Ew. §. 220. = לוּבִים Nah. 3, 9. 2 Chr. 12, 3. 16, 8. Dan. 11, 43., wo sie mit Aegyptern und Ae-

9) Die fehlerhafte Verwechselung von ܢ und ܫ findet sich eben so wieder 1 Sam. 9, 4., wo statt אֶרֶץ שָׁלִשָׁה das unerklärbare ܐܪܥܐ ܕܢܘܩܝܢ (und so schon in Ephraems Texte) steht. Ohne Zweifel ist aber zu restituiren: ܐܪܥܐ ܕܫܠܝܫܐ wie בַּעַל שָׁלִשָׁה 2 Reg. 4, 42. durch ܡܢ ܒܥܠ ܫܠܝܫܐ übersetzt ist. Der Uebersetzer combinirte jenes שָׁלִשָׁה mit שָׁלֹשׁ, שְׁלֹשִׁים,

thiopiern verbunden vorkommen. Es ist am einfachsten, mit alten Auctoritäten an die Libyer zu denken. Auf einem anderen Wege versucht *Hitzig* zu Jesaja S. 643. und Begr. d. Kr. S. 129. לוּדִים mit *Libyen*, לְהָבִים dagegen mit *Nubien* zu combiniren, indem er in שֶׁנְהַבִּים noch die ursprünglichere Form mit *n* erkennt, und das *Elfenbein* den *nubischen Zahn* benannt sein lässt. Allein alle semitische Namen für den Elephanten sind indischen Ursprungs, vgl. פִּיל = pilu, नाग = nâga, und daher hat wohl richtig *Ag. Benary* ibha in jenem vermuthet, das mit semit. Endung, semit. Artikel, in semitischer Composition dem sanscr. nâgadanta, gadshadanta vollkommen entspricht. Für *Lud* haben wir allerdings keine Bedeutung, wenigstens keine sichere, jedoch *Libyen* ist wohl nicht namenlos.

4) נַפְתֻּחִים, nur hier und in der Parallelstelle, combinirt *Bochart* mit Νέφθυς, bei Plutarch de Isid. S. 96. der nördlichste vom Meere begränzte Theil Aegyptens. Νεφθαλείμ bei den Sept. ist verschrieben. Es reihet sich daran:

5) פַּתְרֻסִים, das mit Bestimmtheit *Oberägypten, Thebais* der Alten, ist, wo ein nomus *Phaturites* erwähnt wird Plin. V, 9., s. v. a. Παθούρης (Sept. Jerem.) d. i. *Mittagsland*. Wie die Alten Thebais neben Aegypten nennen Plin. XVIII, 47., so das A. T. Patros neben Mizraim Jer. 44, 1. 15. Ez. 30, 13. 14. Entscheidend für die Lokalbestimmung ist Jes. 11, 11., wo Patros zwischen Mizraim und Kusch steht, bei Ez. 29, 14. das Mutterland Aegyptens vgl. Herod. II, 4. 15., während hier das minder Wichtige von dem Wichtigeren abgeleitet ist.

6) כַּסְלֻחִים, nur im Völkerkataloge genannt, werden von *Bochart*, dem die meisten Neueren folgen, für die

---

welches er gewöhnlich durch ܢܘܗܕܪܐ übersetzt 1 Reg. 9, 22. 2 Reg. 9, 25. 10, 25. 15, 25. Zugleich ist deutlich, dass auch Exod. 14, 7. ܢܘܗܕܪܐ statt ܢܘܗܕܪܐ gelesen werden müsse, vgl. 15, 4.

Kolchier gehalten, die nach Herod. II, 104. und allen späteren Schriftstellern (s. *Bochart* B. IV. C. 31.) von den Aegyptern herstammen sollen. Herodot führt unter mehreren Beweisen (105.) auch Aehnlickeit der kolchischen Sprache und Lebensweise an; Angaben, die wir leider nicht mehr zu beurtheilen im Stande sind. Indess war diese Ansicht nicht rein nur eine Combination Herodots, denn auch von andern hörte er erzählen, was er selbst früher vermuthet hatte. Die Kolchier erinnerten sich dazu noch der Aegypter besser, als diese der Kolchier, und war die ägyptische Abkunft der Kolchier eine gemeinsame Ansicht des Alterthums, so liegt nichts näher, als *Bocharts* Combination, woneben die von *C. Ritter* Vorhalle S. 35. ff. und *Brehmer* Entdeckungen im Alterth. Th. 1. S. 354. ff. aufgestellten Gründe gegen die Ableitung der Kolchier aus Aegypten in Kraft bleiben. — Der Zusatz אֲשֶׁר יָצְאוּ מִשָּׁם פְּלִשְׁתִּים kann, wie er hier steht, nur auf die Kolchier gehen, von welchen aus die Philistäer ausgewandert sein müssten. Dass unter פְּלִשְׁתִּים, die sich schon durch den Namen als Emigranten (Ἀλλόφυλοι Sept.) kund geben, die Bewohner der südlichen kanaanitischen Küste von Joppe bis nach den Gränzen Aegyptens zu verstehen seien, bedarf keiner Erwähnung. Ihrer als Einwandrer gedenkt das A. T. noch oft. Bei Am. 9, 7. hat sie Gott aus Kaphtor geführt, bei Jer. 47, 4. sind die Philistäer ein Ueberrest der Insel Kaphtor, und bestimmter dringen Deut. 2, 23. כַּפְתֹּרִים aus Kaphtor in das Gebiet der עַוִּים ein, die bis nach Gaza zelteten. Eben da finden wir neben פְּלִשְׁתִּים, und gleichbedeutend mit ihnen, כְּרֵתִי genannt Ez. 25, 16. Zeph. 2, 5. 1 Sam. 30, 14. Klar geht daraus die Identität von כַּפְתֹּרִים und כְּרֵתִי hervor, und

7) כַּפְתֹּרִים wird zugleich dadurch hinlänglich als die Insel *Kreta* bestimmt. Andere halten es für Cappadocien, Cypern (vgl. v. 4.), u. a. Gelten somit die Philistäer für Cretenser (vgl. Tacit. Histor. V, 2., wo er Juden mit Philistäern verwechselt), so will es sich schwer damit vertragen, dass sie hier, und einzig und allein nur hier, als Ab-

kömmlinge der Kasluchim dargestellt werden. Die Nothannahmen, dass die Kasluchim und Kaphtorim könnten ein Volk ausgemacht, oder dass die Philistäer ihren Weg von den Kasluchim über Kaphtor könnten genommen haben, fallen durch eigene Unwahrscheinlichkeit, um so mehr, da כַּפְתֹּרִים hier deutlich getrennt im Texte danebenstehen. Nach allem liegt ein Textesfehler verborgen, und alles wird klar und übereinstimmend, wenn אֲשֶׁר י' מ' פְּלִשְׁ' hinter כַּפְתֹּרִים gestellt werden. Die Corruptel muss aber sehr alt sein, da 1 Chr. 1, 12. wie im Cod. Sam. dieselbe Stellung sich findet. Ueber die Abstammung von Aegypten s. u.

3. פּוּט v. 6. ein afrikanisches Volk, überall nur genannt neben Aethiopiern, Libyern Nah. 3, 9., und ob des bequemen Gleichklanges neben לוּד Ez. 27, 10. 30, 5. Jer. 46, 9. vgl. Jes. 66, 19. Put erscheint im Heere der Tyrier und Aegypter, Ez. 38, 5. mit כּוּשׁ in Magogs Heeresmacht, die aus allen Völkern der Erde zusammengesetzt ist. Die Sept. bei Jer. u. Ez. rathen auf *Λίβυες* und Josephus lässt durch *Φούτης* die Libyer *Φούτους* nennen und erinnert an einen gleichnamigen Fluss *ἐν τῇ Μαύρων χώρᾳ*, was sich durch Plin. V, 1. bestätigt.

4. כְּנַעַן v. 6., den wir oben C. 9. als fluchbelasteten Enkel Noachs kennen lernten, repräsentirt hier, wie aus v. 15. ff. hervorgeht, ethnographisch die Bewohner Phöniciens und, mit Ausschluss der Philistäer, die Inhaber des gelobten Landes, welche schon Abraham darin antraf. Der Name ist semitisch und bedeutet *Niederland* vom St. כנע (s. *Rosenm.* Alterthk. Th. 2, 1. S. 76. *Hitzig* zu Jes. S. 425.) im Gegensatz zum aramäischen *Hochlande*. Analogien bei *Pott* Et. Forsch. Th. 2. S. 525. Er war der einheimische, und begriff geographisch das nach dem Meere zu abfallende Land mit Ausschluss dessen, was östlich vom Jordan lag s. *Rosenm.* S. 69., dagegen mit Einschluss von Phönicien Jes. 23, 11. und Philistäa Zeph. 2, 5. In Uebereinstimmung damit nennt Sanchun. bei Euseb. pr. ev.

I, 10. eine mythische Person *Χνᾶ*, der zuerst der Name *Φοίνιξ* gegeben sei, und bei Steph. Byz. sind *Χνᾶ* und *Χνᾶοι* s. v. a. *Φοινίκη*, *Φοίνικες*. Phönicische Münzen bestätigen dies vollkommen, und selbst den Puniern ist der Name bekannt. Vgl. *Gesenius* z. Jes. I. S. 735. Die Kanaaniter sind aber deutlich noch von den Autochthonen geschieden. Vgl. *Rosenm.* a. a. O. S. 247. Rücksichtlich der Phönicier findet sich bei Herod. VII, 89. die Angabe, dass diese sich selbst als vom erythräischen Meere her Eingewanderte betrachtet hätten (vgl. I, 1., Justin. XVIII, 3. 2.), und Eratosthenes bei Strabo XVI. S. 382. vgl. m. 462. giebt die Versicherung, dass die Bewohner der mit phönicischen Heiligthümern ausgestatteten Inseln *Τύρος* (od. *Τύλος*) und *Ἄραδος* im persischen Meerbusen die gleichnamigen Städte an der phönicischen Küste für ihre Abkömmlinge erklärt hätten. Schon Strabo I. S. 114. bricht über diese, wie es scheint, vielbesprochenen Angaben ohne Beweis den Stab, und was in neuerer Zeit dagegen eingewandt ist, erhärtet nur die Unzuverlässigkeit der Combination der phönicischen Städte mit den genannten Inseln (vgl. *Mannert* Th. 6. S. 546. f., Th. 6. S. 121. f. 2. Ausg. *Hengstenberg* de reb. Tyr. S. 93. ff.), nicht die der Sache selbst, und der hebräische Nationalhass hatte somit einen passenden Anknüpfungspunct, sie aus der Gemeinschaft der Semiten auszustossen und als hamitische Fremdlinge zu betrachten, die in den mittleren Erdgürtel der Semiten sich eingedrängt hatten. Dessen ungeachtet ist die semitische Abkunft der Phönicier und aller Kanaaniter festzuhalten, denn alle kanaanitischen Namen, so wie die phönicisch-punischen Ueberreste der Sprache und Schrift sind rein semitisch, und beweisen für semitische Niederlassungen, wie die Geezsprache in Habessinien. Ein gleiches gilt von den Philistäern, die auf keinen Fall Aegypter waren. Ihr König führte zu allen Zeiten den semitschen Namen *Abimelech* C. 20, 2. 26, 1. Ps. 34, 1. Die Namen ihrer Städte sind alle semitisch, die Philistäer und Hebräer verstanden sich unter einander 1 Sam. 17. 21. 27. Jud. 14. ff. u. a., nicht so

die Aegypter Gen. 42, 23. Ps. 114, 1., und da wir keinen Grund haben, ihre Einwanderung von Kaphtor aus in Zweifel zu ziehen, so müssen sie Semiten sein, die von Kreta aus (wo *Bochart* Phönicier nachweist) nach dem Festlande zurückkehrten. Instructiv, dass die Hebräer auch sie für unsemitisch und gänzlich stammverschieden von den übrigen Kanaanitern ansehen. Die Kanaaniter müssen übrigens geraume Zeit vor Abraham eingewandert sein. Abgeleitet von Kanaan werden elf Nachkommen, unter denen man aber mehrere anderwärts öfters genannte Stämme in Palästina vermisst vgl. C. 15, 19. ff. An die Spitze stellt der Referent

1) v. 15. צִידֹן, als den Erstgebornen d. i. die erste und bedeutendste Pflanzstadt, *Sidon* der Klassiker. Sie war eine, vielleicht aus einer Fischeransiedelung vgl. Just. XVIII, 3. erwachsene, reiche Stadt, in einer der älteren Quellen des B. Josua (deren Alter nach 15, 63. vgl. m. 2 Sam. 5, 6., C. 16, 10. m. 1 Reg. 9, 16., C. 18, 28. zu beurtheilen) C. 19, 28. bereits Sidon die grosse (vgl. 11, 8. m. Dan. 4, 27. Am. 6, 2.) genannt, deren Bewohner, eine Zeit lang die Bedrücker Jud. 10, 12., später die friedliebenden Nachbaren der Hebräer 18, 7. vgl. 1, 31. 3, 3. Gen. 49, 13., dem ganzen phönicischen Volke den Namen Sidonier gaben. In diesem Sinne nennt sie Homer Il. VI, 290. XXIII, 743. Od. IV, 84. vgl. XV, 425. von allen Phöniciern allein vgl. dazu Strab. XVI. S. 336. 339.; ebenso das A. T. öfters, als Sidon nicht mehr die Hauptstadt war 1 Reg. 16, 31. vgl. Jos. Ant. VIII, 13, 2. *Gesen.* zu Jes. Th. 1. S. 725. *Hitz.* Begr. d. Kr. S. 35., und in demselben weiteren Sinne steht hier Sidon, noch Hauptstadt und Repräsentantin des ganzen Landes. Ebenso in der Gränzbestimmung v. 19. Dass *Tyrus* die Inselveste Jos. 19, 29. 2 Sam. 24, 7. zur Zeit unseres Referenten bereits vorhanden gewesen sei, erleidet keinen Zweifel, da sie zur Zeit Davids schon Residenz eines Königs war. Dass sie aber hier nicht genannt ist, hat dennoch seinen Grund im jüngeren Ursprunge der Stadt zur Zeit der Richterherr-

schaft in Israel, dessen gefährliche Nähe vielleicht erst die Anlage der Veste veranlasste, Jos. Ant. VIII, 8, 1. Just. XVIII, 3. Tyrus, das mit Recht auch Jud. 1. nicht genannt ist, war als Tochterstadt noch bekannt, und verdiente deshalb so wenig hier einen Platz, als die Edomiter, Ammoniter u. a. jüngere Völker. Später erst gelangte Tyrus zur Hegemonie von ganz Phönicien (Menand. b. Jos. Ant. IX, 14, 2.), und Sidon erscheint ihm untergeordnet Jer. 25, 22. 27, 3.; Sidonier stehen im Dienste der Tyrier Ez. 27, 8. Schon Strabo XVI. S. 336. äussert sich schwankend darüber, ob Sidon oder Tyrus könne *μητρόπολις Φοινίκων* genannt werden. Es gründet sich dies wohl hauptsächlich auf Homers Sidonier und die Aufschneidereien der tyrischen Priester bei Herod. II, 44. Ueber Tyrus s. *Gesen.* und *Hitz.* zu Jes. 23. *Hengstenb.* de reb. Tyr. Von hier aus wendet sich der Erzähler hinunter nach Süden, und setzt zunächst an

2) חֵת, den Stamm der *Hethiter* (חִתִּים). Er wohnte im Süden von Kanaan bei Hebron und Bersaba C. 23, 3. ff. 25, 9.; 26, 34. vgl. m. v. 23. und erstreckte sich, ungewiss ob zu allen Zeiten, bis in die Nähe von Bethel Jud. 1, 26. Salomo, obschon den Hethiterinnen nicht abhold 1 Reg. 11, 1., unterwarf sie ebend. 9, 20., aber sie existirten unter eigenen Stammfürsten 10, 29. 2 Reg. 7, 6. fort, und noch nach dem Exile finden sich Spuren Esr. 9, 1. Hinaufsteigend folgen:

3) v. 16. הַיְבוּסִי (Ew. §. 476.) die *Jebusiter.* Sie wohnten unter eigenen Regenten Jos. 10, 1. 23. auf dem Gebirge Num. 13, 29. vgl. Jos. 11, 3., bestimmter in und bei Jerusalem, das nach ihnen יְבוּס hiess Jos. 18, 28. Jud. 19, 10. Daselbst behaupteten sie sich Jud. 1, 21. 19, 11. 12., wie bekannt, bis auf David 2 Sam. 5, 6. ff. und blieben auch nach der Zeit im Lande 2 Sam. 24, 16. ff. 1 Reg. 9, 20. Esr. 9, 1. Sie waren die Nachbaren von

4) אֱמֹרִי, dem mächtigsten unter allen kanaanitischen Stämmen, was schon daraus erhellt, dass *Amoriter* zuweilen für *Kanaaniter* überhaupt genannt werden, wie

C. 15, 16., oder doch für die, welche das südliche Gebirge bewohnen Jos. 5, 1. 10, 5. ff. Im engeren Sinne wohnten sie im Westen des Jordan auf dem später so genannten Gebirge Juda bei Hebron und Hazazôn Thamar C. 14, 7. 13. Num. 13, 29. Deut. 1, 7. 74., und ihre beträchtliche Ausdehnung selbst nach Josuas Siege Jos. 10. ist aus Jud. 1, 34. vgl. m. 36. zu ersehen. Im Osten vom Jordan besassen sie zwei Reiche, Basan und das Reich des Sihon, das früher bis an den Jabbok, später bis an den Arnon reichte Num. 21, 13. ff. Mose besiegte dieses kräftige Volk Am. 2, 9., und seine Besitzungen fielen den transjordanischen Stämmen zu Num. 32, 33. Zu Samuels Zeit werden die Amoriter noch genannt 1 Sam. 7, 14., die Salomo überwindet 1 Reg. 9, 20. Bei Ez. 16, 3. 1 Reg. 21, 26. repräsentiren sie den kanaanitischen Götzendienst, und nach dem Exil kommen sie Esr. 9, 1. vor.

5) גִּרְגָּשִׁי, auch C. 15, 21. Deut. 7, 1. Jos. 3, 10. ohne nähere Bestimmungen neben den Amoritern u. a. genannt, müssen nach Jos. 24, 11. westlich vom Jordan gewohnt haben. Schon Jos. Ant. I, 6, 2. hat keine Spur mehr von ihnen. Wahrscheinlich wohnten sie ungefähr in der Mitte des Landes, denn von nun an wendet sich der Referent nach Norden und nennt als letzten kanaanitischen Stamm

6) v. 17. חִוִּי die *Heviter*, die mit dem Heere der verbündeten Nordkanaaniter geschlagen wurden, nach Jos. 11, 3. unter dem Hermon, nach Jud. 3, 3. auf dem Gebirge Libanon bis an die Gränzen von Hamath wohnten und noch zu Davids und Salomos Zeit vorhanden waren 2 Sam. 24, 7. 1 Reg. 9, 20. Der Stamm muss aber erst eine nördliche Ausdehnung erhalten haben, denn Gen. 34, 2. ist der Fürst von Sichem ein Heviter und Gibeon Jos. 9, 7. 11, 19. von Hevitern bewohnt, die indess 2 Sam. 21, 2. Amoriter genannt werden, wie Gen. 48, 22. Sichem amoritisch. — Die folgenden sind phönicische Städte:

7) עַרְקִי (Cod. Sam. ערוקי wie Sept. Ἀρουκαῖος) schon von Joseph. richtig gedeutet durch Ἄρκη d. i. τὰ Ἄρκα bei

Ptolem. V, 15. vgl. Plin. V, 16.; am Fusse des Libanon, nördlich von Tripolis, bekannt als Geburtsort des Kaiser Alexander Severus. Vgl. *Mannert* Th. 6, 1. S. 304. Nach den arab. Geographen lag عرقة, عرقا eine Parasange vom Meere entfernt Abulf. Syr. S. 11. (*Koehler*), zu Edrisis Zeit noch eine volkreiche, blühende Handelsstadt, von der die benachbarte Bucht جون عرقة benannt wurde, Edrisi Syr. ed. *Rosenm.* S. 13. vgl. m. Schahin Ibn Khalil ebendas. S. 23. Die Trümmer von Tel-Arka fanden *Shaw* und *Burckhardt* (s. *Gesenius* zu dems. S. 520.), deren Beschreibungen gut mit der bei *Rosenm.* zuerst gedruckten Stelle Edrisis übereinstimmen.

8) סִינִי lag in der Nähe des vorigen. Strabo XVI. S. 330. nennt ein Bergschloss Σιννᾶς der räuberischen Bewohner des Libanon, und Hieron. Quaest. z. St. kennt ebendaselbst noch Reste der alten Stadt mit dem alten Namen. Eine halbe Meile vom Flusse Arka fand *v. Breidenbach* 1483. einen Flecken, der den Namen Sin führte. Vgl. dazu *Michaëlis* Spicil. II. S. 28. ff.

9) v. 18. אַרְוָדִי die Ἀράδιοι (Sept.), die Bewohner der Insel Ἄραδος an der Nordküste von Phönicien. Nach Strabo XVI. S. 322. soll Arados von sidonischen Flüchtlingen angebaut sein, welche auf der felsigen, nur 7 Stadien im Umfang messenden, vom gegenüberliegenden Ufer 20 Stadien, nach Edrisi a. a. O. S. 14. nur 2 Bogenschuss weit, entfernten Insel den Grund zu einer festen, volkreichen Stadt legten, die unter eigenen Königen (Str. S. 323.) durch rege Betriebsamkeit und kluge Politik (325.) der Mittelpunct einer bedeutenden Macht wurde und sich lange nach dem Falle von Sidon und Tyrus behauptete. S. *Mannert* Th. 6. S. 310. f. Bei Ez. 27, 8. 11. erscheinen die Aradier als Schiffer und Krieger im Dienste von Tyrus. Später herrschen sie auf der phönicischen Küste von Paltus bis Simyra und bilden die dritte Macht, von denen Tripolis ausging. Strab. S. 320. 325. Die Araber nennen sie

أروان, oder أرواد. Falsch verwechselt *Schumann* wieder ארוד mit ארפד.

10) צְמָרִי ist sicher Σίμυρα Str. XVI. S. 321., ein Castell am Fusse des Libanon Mela I, 12. Plin. V, 17. Man combinirt damit Sumrah, einen zerstörten Ort, den *Shaw* 20 engl. M. südöstlich von Tortosa fand. A. Uebb. denken an حمص.

11) חֲמָתִי die Bewohner von חֲמָת, der oft genannten Hauptstadt (Am. 6, 2.) eines kleineren Staates an den Gränzen der Hebräer gegen Damascus hin Zach. 9, 2. Jer. 49, 23. Ez. 47, 16., in der Nähe des Libanon Jud. 3, 3. Unter David stand Hamath in näheren Verhältnissen mit dem hebr. Staate 2 Sam. 8, 9., musste sich später der assyr. Uebermacht unterwerfen Jes. 10, 9. 36, 19., blühete unter syr. Oberherrschaft wieder auf, wo die Stadt wahrscheinlich nach Antiochus Epiphanes (Hieron. z. Am.) den Namen Epiphania am Orontes (العاصى) führte (Plin. V, 19. Ptol. V, 15.), erhob sich im Mittelalter unter dem alten Namen حماة, den die Eingebornen immer beibehielten Jos. Ant. I, 6, 2., zur Hauptstadt einer Dynastie, und ist noch jetzt eine der bedeutendsten Städte des Orients. —

„*und nachher zerstreuten sich die Stämme der Kanaaniter*“ kann nicht mit *Ewald* und *v. Bohlen* auf die Verdrängung der Kanaaniter durch die Hebräer bezogen werden, sondern der Referent denkt sich die zuvor Genannten als Personen, die wie Glieder einer Familie ursprünglich zusammen wohnten, dann erst sich trennten und über das V. 19. bezeichnete Gebiet sich ausbreiteten. Letzteres erstreckt sich von *Sidon* d. i. von der phönicischen Küste längs dem Meere hinab bis *Gaza* und quer über bis zur *Pentapolis* und *Lescha.* Demnach ist *Kanaan* geographisch genommen und schliesst Philistäa mit ein. — Ueber das zum Adverbium gewordene בֹּאֲכָה v. 19. 30. 13, 10. 25, 18. = עַד בֹּאֲךָ 19, 22. 2 Sam. 5, 25. 1 Reg. 18, 46. s. *Ewald* S. 337. — Die hier genannten Oerter sind bis auf den letzten noch vollkommen bekannt.

גְּרָר ist durch C. 20, 1. bestimmt als südliche Stadt (vgl. 2 Chr. 14, 12. ff.) zwischen Kadesch und Schur. Daselbst lebte zu Abrahams und Isaaks Zeit der philistäische Fürst Abimelech C. 20. 26. Vermuthlich sind 2 Macc. 13, 24. noch die Bewohner dieser Gegend gemeint. Sie war von einem Wadi durchschnitten, an welchem sich Isaak aufhielt C. 26, 17. vgl. m. Sozom. H. E. VI, 32. — עַזָּה, schon durch den Namen als Festung bezeichnet, ist Γάζα, die südlichste Gränzveste der Philistäer gegen Aegypten (Jos. 15, 47.), 20 Stadien vom Meere auf einer Anhöhe angelegt (Arrian. II, 26.). Der Stamm Juda konnte sich ihrer nicht dauernd bemeistern (Jud. 1, 18. vgl. m. 3, 3.), so dass Gaza fortwährend in den Händen der Philistäer erscheint Jud. 16. 1 Sam. 6, 17. 2 Reg. 18, 8., als kräftiger Stützpunct, dem die Propheten wiederholt den Untergang drohen Am. 1, 6. 7. Zeph. 2, 4. Jer. 47, 1. ff. Zach. 9, 5. Die späteren Schicksale seit Alexander sind bekannt. — Die folgenden 4 Städte führen zum todten See s. C. 14, 2. 3. C. 19. In der Nähe desselben muss auch לֶשַׁע gelegen haben. Nach Hieron. und Targ. Hieros. ist es Καλλιῤῥόη im Osten des todten Sees, später berühmt durch die heissen Schwefelbäder, durch die sich Herodes zu seinen letzten Grausamkeiten stärkte Jos. B. J. I, 33, 5. Ant. XVII, 6, 5. Plin. V, 15. — Im Cod. Sam. findet sich der Vers so: וַיְהִי גְּבוּל הַכְּנַעֲנִי מִנְּהַר מִצְרַיִם עַד הַנָּהָר הַגָּדוֹל נְהַר־פְּרָת וְעַד הַיָּם הָאַחֲרוֹן, offenbar um einen Einklang mit C. 15, 18. und Deut. 11, 24. zu bezwecken.

V. 21 — 31. Genealogie der Semiten. Auf sie kommt es vor allen an, und darum treten sogleich

v. 21. zu שֵׁם dem Stammvater zwei nähere Bestimmungen: אֲבִי כָּל־בְּנֵי־עֵבֶר, um ihn von vorn herein als den Ahnen der עִבְרִים (s. v. 24.) zu bezeichnen; und sodann אֲחִי יֶפֶת הַגָּדוֹל nicht *frater Iapheti natu maioris* (Sept., *Merc.*, *Cleric.*, *Luther*), sondern: *frater Iapheti natu maior*, was hier hinzuzusetzen um so nöthiger war, da

die gewöhnliche Reihenfolge umgestellt und der Erstgeborne zuletzt genannt ist. Diese auch von sprachlicher Seite einzig richtige Deutung (wozu zu vgl. S. 199.) ist gegen die chronologischen Schwierigkeiten aus C. 5, 32. 11, 10. gerechtfertigt von *Schelling* im Repert. f. bibl. u. morgenl. Litt. Th. 17. S. 1—25. — Um den mittleren Erdgürtel, den Sem bevölkert, näher zu bestimmen, beginnt der Erzähler mit den östlichsten Abkömmlingen. Dieser Erdtheil endet, sagten wir oben, wo die Phantasie eine Gränze setzt, und über die hier genannten Völker ging vermuthlich die Kunde des Hebräers, die er damals vom Osten zwischen seinem Norden und seinem Süden hatte, nicht viel hinaus. Manches kannte er auch nur dem Namen nach, denn später erst erweiterte sich die Kenntniss nach dieser Seite hin und man lernte hinter Assyrern und Elymäern, die hier nachkommenlos sind, noch Völker kennen. Später erst wurden die hier genannten selbst näher bekannt und hier noch obwaltende unrichtige Vorstellungen verbessert. Oben ist allerdings v. 2. Medien genannt. Aber wie? Unbestimmt neben Gomer und Magog als japhetitisches Nordvolk (vgl. dazu Strab. XI. S. 543. m. II. S. 224.); und wer bestimmt es, wie weit es der alte Hebräer nach Norden rückte und nach Osten und Süden ausdehnte? Dagegen sind Elam und Assur als die östlichen Gränzvölker semitischer Stämme bekannt. Sie bewohnen mithin den mittleren Erdgürtel, wie diese, und gelten deshalb, wie diese, für Sems Nachkommen nach dem öfters berührten Systeme. Ja sogar Ἀῤῥαπαχῖτις, das ihm als semitisch gegeben war, konnte er als solches gelten lassen, denn, wie Strabo XI. S. 542. in Uebereinstimmung mit Ptolemaeus Tafel sagt, das Gebirge, welches Mesopotamien von Armenien trennt, überhaupt den Norden abgränzt, ἔπειτα ἐξαίρεται πλέον καὶ καλεῖται Νιφάτης, wo Arrapachitis seine Gränze hat. Dies scheinen die Anknüpfungspuncte für die Combination zu sein, auf die kein grösseres Gewicht zu legen ist, als wenn die phönicischen Ansiedelungen v. 4. dem japhetitischen Antheile zufallen.

1. עֵילָם v. 22. kommt später öfters vor neben Schinar C. 14, 1. Jes. 11, 11., Medien Jes. 21, 2. Jer. 25, 25. und Assyrien, dem es unterworfen war, Jes. 22, 6., unter persischer Oberherrschaft Esr. 4, 9., bei Dan. 8, 2. für Persien überhaupt. Es sind die Ἐλυμαῖοι (Ἐλαμῖται Act. 2, 9.) ein ackerbautreibendes, räuberisches und kriegerisches Volk (Strab. XVI. S. 276. 277.) im Osten von Babylonien zwischen Medien, Persis und dem pers. Meerbusen, das spät noch seinen Kriegsruhm und seine Geschicklichkeit im Bogenschiessen behauptete (Strab. a. a. O. *Mannert* Th. 5, 2. S. 158. 486. ff.), wodurch es bereits im A. T. bekannt ist Jes. 22, 6. Jer. 49, 35. Eine geographisch genaue Bestimmung ist hier aber nicht vorauszusetzen, sondern Elam ist, was sich nach dieser Seite hin jenseit des Tigris findet. פָּרַס kommt erst spät in Gebrauch. Was die Elymäer für eine Sprache sprachen, ist nicht bekannt. Dass es eine semitische gewesen sei, stützt sich nur auf u. St.

2. אַשּׁוּר das öfters erwähnte Volk der *Assyrer.* Zu der Täuschung des älteren Schriftstellers, die Assyrer seien Semiten, kann noch der Umstand beigetragen haben, dass innerhalb des Bereichs von אַשּׁוּר auch semitisch gesprochen wurde. Von den Assyrern im engeren Sinne kann dies aber selbst nach den Nachrichten der Bibel aus der Zeit, wo man sie kennen gelernt hatte, nicht gelten, denn Jes. 33, 19. sind sie „ein Volk unergründlicher Lippe, die nicht zu verstehen, stammelnder Zunge, sonder Sinn", ebenso 28, 11. Deut. 28, 49., wie Jer. 5, 15. von den Scythen spricht und Ez. 3, 5. 6. entgegengesetzt das Haus Israel ein Volk nennt, das nicht unergründlicher Lippe und schwerer Zunge ist [1]). Dies kann nur für eine stammverschiedene Sprache, mithin auch für ein stammverschiedenes Volk beweisen, wogegen aus Jes. 36, 11. nichts

1) *Hitzig* zu Jes. S. XII. Vgl. اعجمّ *obscurus fuit* und *didicit linguam barbaricam post arabicam.*

folgt, da Rabschake sicher ein Aramäer von Geburt ist. — Hieran reihen sich noch drei Stammväter: Arpachschad, Lud, Aram, von denen

3. לוּד, der vierte Sohn in der Tafel, nachkommenlos ist. Josephus (I, 6, 4.) erklärt ihn für den Stammvater der *Λυδοί* (Maeones), die vordem *Λούδοι* geheissen haben sollen. Seit *Bochart* ist diese Erklärung die herrschende, vielleicht auch die richtige. Eine engere Verbindung der Lydier mit den Semiten ist aber nicht nachzuweisen. —

4. אֲרָם der *aramäische* Stamm, der Syrien und Mesopotamien bewohnte. Er ist semitisch, und seine Sprache (אֲרָמִית) wurde von Semiten verstanden und leicht erlernt vgl. C. 31, 47. 2 Reg. 5, 5. Jes. 36, 11. (2 Reg. 18, 26.), und war in der Periode der assyrischen und persischen Oberherrschaft Geschäftssprache für alle semitische Westprovinzen Esr. 4, 7. 17. vgl. Jes. 37, 14. *Hartm.* Aufklär. Th. 1. S. 34. f. *Hitzig* zu Jes. S. 417. Der Name, auch den Griechen nicht unbekannt Hom. Il. II, 783. Hes. Theog. 304. Strab. I. S. 112. XI. S. 473. XVI. S. 464., bedeutet *Hochland.* Vgl. S. 244. — Als Söhne Arams werden v. 23. angeführt:

1) עוּץ, woran sich die Sage vom frommen Hiob (1, 1.) knüpft. Nach einer anderen Theorie C. 22, 21. ist Uz ein Sohn Nahors, was nicht mit u. St. streitet, die Uz nach der aramäischen Zunge unterordnet. Dagegen C. 36, 28. gehört Uz zu Edoms Nachkommen, was sich aus Thr. 4, 21. erklärt, wo Edomiter im Lande Uz genannt sind. Jer. 25, 20. nennt Könige von Uz. Es muss an den Gränzen Idumäas und Arabiens gelegen haben, wofür noch spricht, dass Araber und Chaldäer räuberisch in Hiobs Gebiet einfallen, und dass die Orte, woher Hiobs Freunde kommen, sich gleichfalls dort wiederfinden. Die Sept. zu Hiob übersetzen *Αὐσῖτις*, was an Ptolemäus *Αἰσῖται* erinnert. غوطة دمشق kommt im A. T. gar nicht vor. Vgl. *v. Bohlen* z. St. und *Ewald* zu Hiob S. 21. f.

2) חוּל. Josephus denkt an Armenien und mit ihm *Bochart*, wogegen v. 3. spricht; *Schulthess* an die südlichen Steppen (חוֹל) Mesopotamiens, ἄνυδρα καὶ λυπρὰ ὄντα Strab. XVI. S. 292.; *Michaëlis* an Cölesyrien u. a. Am nächsten liegt immer noch, mit *Rosenm.* الحولة (Saad.) zu vergleichen, bei arab. Geographen, wie noch jetzt, eine fruchtbare Thalebene am Fusse des Antilibanon, in welcher der See Merom liegt. S. Alterth. Th. 1, 2. S. 262. ff. *v. Bohlen* versetzt es als unbekannt in die Nähe von Uz.

3). גֶּתֶר ist unbestimmbar. Joseph. denkt an die Bactrier, Hieron. an Karier. *Bochart* vergleicht den Fluss Kentrites d. i. الكرتوم الكنسيه (Moscht.); *v. Bohlen* mit *Clericus* Karthara am Tigris bei Ptolemäus.

4) מַשׁ, in der Chronik falsch מֶשֶׁךְ (v. 2.). Ebenso die Sept. a. u. St. Joseph. erklärt durch Μησαναῖοι am Ausflusse des Zwillingsstroms in den persischen Meerbusen. Dies meint auch wohl *v. Bohlen.* Aber ungern vermisst man eine Andeutung von der nördlichen Verbreitung des aramäischen Stammes, die gegeben ist, wenn man mit *Bochart* מַשׁ = *Masius* nimt, und darunter die semitischen Anwohner versteht, die an die Armenier gränzen. Strabo XI. S. 541. sagt: κατ' ἀρχὰς καλεῖται Ταῦρος, διορίζων τὴν Σωφηνὴν καὶ τὴν ἄλλην Ἀρμενίαν ἀπὸ τῆς Μεσοποταμίας· τινὲς δὲ Γορδυαῖα ὄρη καλοῦσιν. Ἐν τούτοις ἐστὶ καὶ τὸ Μάσιον, τὸ ὑπερκείμενον τῆς Νισίβιος καὶ τῶν Τιγρανοκέρτων. Vgl. XVI. S. 285. Dass der Name auch den Syrern und Arabern nicht ganz unbekannt sei, hat schon *Michaëlis* Spic. II. S. 141. gezeigt. — Die Parallelstelle 1 Chr. 1, 17. lässt hier willkührlich בְּנֵי אֲרָם v. 23. aus, und erklärt dadurch die genannten vier Abkömmlinge Arams für unmittelbare Söhne Sems, also für eben so viele Hauptlinien des semitischen Stammes, was sich schon durch die stets secundäre Stellung des עוּץ widerlegt und dazu gegen den Sinn u. St. selbst ist, wo in den gegebenen Abkömmlingen nicht undeutlich Gränzpuncte der aramäischen Bevölke-

rung nach der ethnographischen Theorie des Erzählers angedeutet liegen; ein südlicher nämlich gegen Edomiter und Araber, ein westlicher gegen die hamitischen Kanaaniter, ein nördlicher gegen die japhetitischen Armenier und ein verschollener vierter, vielleicht gegen Elam und Assur. So erhalten zugleich die sonst minder wichtigen Stämme ihren Zweck. Dass nicht mehrere genannt sind, hat seinen Grund darin, dass einerseits אֲרָם ein hinlänglich bekannter Name für das weite Ländergebiet war, in welchem Unterscheidungen wie אֲרַם נַהֲרַיִם ethnographisch unbrauchbar waren (τῆς διαλέκτου δὲ μέχρι νῦν διαμενούσης τῆς αὐτῆς, τοῖς τε ἐκτὸς τοῦ Εὐφράτου καὶ τοῖς ἐντός. Str. II. S. 225.), andererseits aber Unterscheidungen wie אֲרַם צוֹבָה, אֲרַם דַּמֶּשֶׂק u. a. als später entstanden hier keine Stelle finden durften. Nach einer anderen Theorie ist Aram nicht Hauptstamm, s. C. 22, 21.

5. אַרְפַּכְשַׁד, dritter Sohn Sems, v. 22. hinaufsteigend nach Norden gerade über אַשּׁוּר gestellt, kann kaum etwas anderes sein als Ἀῤῥαπαχῖτις, welches Ptolemäus VI, 1. über Assyrien am südlichen Abhange der gordyäischen Gebirge ansetzt. Josephus Ant. I, 6, 4. lässt von Ἀρφαξάδης die Chaldäer abstammen, worauf sich seit *Schlözer* und *Michaëlis* die etymologische Deutung des Namens: *Chaldäergränze* stützt, die von vornherein den Namen als semitisch, und ארך = أرفة [2]), כשׁד ohne auf das con-

2) Dieses أرفة ist dazu eine nur arabische Bildung. Das Wort heisst eigentlich: *der Knoten*, im Verb. besonders أرف *einen Knoten machen* und übertragen erst *terminum posuit*. Es ist deutlich, dass es aus dem ursprünglichen Stamme אָרַב *nectere* entstand, der im Arab. daneben noch existirt: أرب Conj. I. u. II. *constrinxit nodum*, أربة *nodus*. Der Wechsel von ب und ف ist wie in جنب und جنف.

constante ש in כַּשְׂדִּים zu achten = כֶּשֶׂד nimt. Bei weitem befriedigender erklärt *v. Bohlen* (und mit ihm *Th. Benfey*) den Namen durch Arjapakshatâ d. i. das *Arien zur Seite liegende*, und findet darin eine Hinweisung auf die Völker- und Sprachscheide.[3]) Dieser Arpachschad erscheint nun hier wie C. 11, 10. als Stammvater des hebräischen Volks, d. h. die nationale Tradition leitet den Ursprung des Volks von dorther ab, wo der Markstein der Völkerscheide steht. Von dorther dringen die Ahnen des Volks nach Mesopotamien vor, und von da an weiter über den Euphrat nach dem verheissenen Lande hin, über welches hinaus sich die späteren Nebenlinien verbreiten. Erkennen wir nun in עֵבֶר v. 24. den angenommenen Stammvater aller עִבְרִים (vgl. v. 21.), welchen Namen alle führen sollten, die von *jenseit des Stromes* stammen, den aber nur Abrahams rechtmässige Nachkommen führen: — erkennen wir in ihm eine mythische Person, so erscheint das ganze Verhältniss der Auswandrung der Semiten aus Arpachschad und ihre Ausbreitung klar ausgesprochen in der geraden Descendenz v. 24. 25. von Arpachschad auf

1) שֶׁלַח, von Schelach auf
2) עֵבֶר, von Eber auf
3) פֶּלֶג, von denen der letztere und erstere (was *Bochart* irre führte) v. 24. 25. nicht Repräsentanten von Völkern oder Stämmen sind, sondern fingirte Personen, deren Zweck sich durch ihre Bedeutung שֶׁלַח *dimissio*, פֶּלֶג *divisio* vollkommen kund giebt. Dies erkannte *v. Bohlen* richtig. Eine andere Frage ist aber, ob dies der Sinn unseres Referenten wirklich sei, denn er ist plötzlich in eine andere Theorie gerathen, die das ganze Verhältniss der Descendenz der semitischen Völker anders darstellt, die nichts von semitischen Assyrern und Elymäern weiss, keinen Aram als semitischen Originalstamm, kei-

3) Die weite Verbreitung der arischen Sprachen und ihre Verwandtschaft kennt schon Eratosthenes bei Strab. XV. S. 177.

ne vorabrahamitischen Araber kennt, u. a. m. Offenbar hat nämlich der Ergänzer hier die Arpachschaditen, die um der Hebräer willen nicht gänzlich fehlen durften, aus der genealogischen Theorie der Grundschrift C. 11, 10—16. herübergenommen, soweit, bis er mit עֵבֶר die Person, welche das folgende verlangt, und mit פֶּלֶג einen Anknüpfungspunct gewonnen hatte, an den er *Joktan* mit den arabischen Stämmen anschliessen konnte. Vgl. S. 196. f. Die Zahlangaben, für seinen Zweck unbrauchbar, übergeht er; aber das konnte er nicht vermeiden, dass er vom Vater auf den Sohn fortgehend bis in das vierte Glied herabkommt, was in der ganzen genealogischen Tafel nur hier der Fall ist. Der auf Etymologie sich gründende Zusatz: „*denn in seinen* (Phelegs) *Tagen wurde die Erde getheilt*“ unter Völker und Stämme, die sich mehren und ausbreiten (vgl. Epiphan. haeres. 66, 83.), ist ganz in der Manier des Ergänzers. — Als Phelegs Bruder, wodurch mithin nahe Verwandtschaft ganz richtig ausgesagt ist, nennt der Erzähler

V. 25—29. יָקְטָן den Repräsentanten vom südlichen Arabien. Die Araber nennen ihn قحطان, den sie aufsteigend durch Einfluss des A. T. zum Sohne Ebers, des Sohnes von Schelach, machen, absteigend dagegen für den Ahnherrn aller reinen Araber halten, durch seinen Sohn Jareb, den Vater des Jaschhab, den Vater Sabas, von welchem alle jemenische Stämme und Regenten herkommen. S. *Pocock* Spec. S. 39. ff. *Eichhorn* monumenta ant. hist. Arabb. S. 135. Die alttestamentliche Relation stimmt in sofern damit zusammen, dass sie von derselben mythischen Person ausgeht und ihr zum Theil gleiches beilegt; sie führt aber unmittelbar auf Joktan 13 Abkömmlinge zurück, während die arabischen Genealogien sich in eine Kette von Enkeln und Urenkeln auflösen. Als Abkömmlinge werden genannt:

1) אַלְמוֹדָד, der sich sogleich durch seinen arabischen Artikel als Araber zu erkennen giebt vgl. Jos. 15, 30.

1 Reg. 10, 11. 12. Der Name ist mithin *Modad*, zu welchem *Ἀλλουμαιῶται* bei Ptolem. VI, 7. in der Mitte Jemens nicht verglichen werden können. Wahrscheinlich ist der Name aber verschrieben: ד statt ר, so, dass es אַלְמוֹדָד heissen soll d. i. مراد Enkel Sabas, der mit seinem Stamme die Gebirge Jemens bewohnte in der Nähe von زبيد S. *Pocock*. S. 42. 45. 478. *Eichhorn* Monumm. S. 141. *Schultkess* vergleicht مضر, was ganz unähnlich ist.

2) שֶׁלֶף, die *Σαλαπηνοί* bei Ptolemaeus, von denen sonst nichts bekannt ist. Um so bekannter ist

3) חֲצַרְמָוֶת, das noch immer حضرموت heisst. Schon Eratosthenes bei Str. XVI. S. 392. rechnet die *Χατραμωτῖται* (*Atramitae* Plin. VI, 32. XII, 30.) zu den vier Hauptstämmen, welche das südliche Arabien bewohnen, und kennt den lebhaften Handel mit Weihrauch, Myrrhe und anderen Specereien, von dem Plinius und der Periplus (S. 15.) ausführlicher reden. Ausdrücklich sagt Eratosthenes (S. 394.), dass diese Gegenstände vom elanitischen Meerbusen aus abgeholt seien. Die Hauptstadt und zugleich der Mittelpunct des Weihrauchhandels war Sabota, welche wir wahrscheinlich oben fanden S. 224.

4) יָרַח, in dieser Form unbekannt, ist nicht mit Unrecht in der Nähe von Hadhramaut gesucht. *Michaëlis* Spic. II. S. 161. weist غب القمر und جبل القمر *Mondsküste* und *Mondsgebirge* aus Edrisi nach, und nimt eine Uebersetzung des arab. قمر an, wie *Bochart*, der an die بنو الهلال, nach ihm die *Aliläer* der Klassiker, denkt. *Michaëlis* Erklärung hat viel Wahrscheinlichkeit, nur dürfte sich das Verhältniss der Uebersetzung umgekehrt gestalten. Denn, dass das südliche Arabien das Wort ירח hatte, wird durch das äthiopische ወርኅ፡ *luna* deutlich.

5) v. 27. הֲדוֹרָם findet *Bochart* nach einer sehr entfernten Namensähnlichkeit in den *Dirmati* des Plin. VI,

32. am persischen Meerbusen wieder. *Hartmann*, *Schultheſs* u. a. vergleichen *Ἀδραμῖται* bei Ptolem., die er zu einem besonderen Stamme macht an der südlichen Küste von Hadhramaut. Doch ist es nicht vollkommen deutlich, ob nicht Ptolemäus vielmehr nur zwei Formen desselben Namens hatte. Plinius gebraucht Atramitae, was gleichfalls hierher gezogen ist, = *Χατραμωτῖται*, welche Ptolemäus nach allem nicht *Χατραμονῖται*, sondern *Χατραμμῖται* nennt. S. *Mannert* 6, 1. S. 79. Dann hat es mit הֲדוֹרָם nichts gemein.

6) אוּזָל ist nach älteren und neueren Nachrichten der alte Name für *Sanaa*, die nachmalige Hauptstadt von Jemen. S. *Bochart* Phal. II, 21. *Michaël*. Spic. II. S. 164. ff. *Rosenmüller* zu Ezech. 27, 19. Die Araber selbst halten Sanaa für eine der ältesten Städte der Welt (*Rommel* zu Abulf. Arab. S. 48. ff.), und für ein hohes Alter spricht gleichfalls die Erwähnung von Usal bei Ez. a. a. O., wo nach der einzig richtigen Lesart יָוָן מֵאוּזָל von Usal aus durch Javaner (S. 210.) Handel mit Tyrus getrieben wurde. Zimmt und Kassia, welche dorthin gebracht werden, lassen auf Verbindung mit Indien und dadurch auf den Besitz einer Meeresküste schliessen; und deutet man das ebenfalls dort genannte gearbeitete Eisen durch Degenklingen, so stimmt damit, dass neben den indischen (الهند Tharaf. Moall. v. 79. 84., *Willmet* z. Antar. Moall. S. 214.) namentlich die jemener (اليماني Hamas. S. 384., Schol. b. *Vullers* z. Thar. M. S. 74.) bei den Arabern berühmt waren.

7) דִּקְלָה ist nicht auszumitteln. Der Name lässt auf Palmenreichthum (دقل) schliessen, woraus *Bochart* die Identität mit den *Minaei* Str. XVI. S. 429. Plin. VI, 32. folgerte.

8) v. 28. עוֹבָל (1 Chr. 1, 22. und Cod. Sam. עֵיבָל) ist unbekannt, und nicht bekannter ist

9) אֲבִימָאֵל, wozu *Bochart* den Stamm *Μάλι* im Weihrauchlande Arabiens bei Theophr. plant. IX, 4. verglich,

wo aber, wie schon *Michaelis* nachwies, eine Corruptel vorauszusetzen ist, da von Eratosthenes an immer die *Minaei* da genannt werden, wo Theophrast die *Mali* nennt.

10) שְׁבָא, *Sabäer* (s. zu v. 7. S. 225.) hier joktanitisch, wie bei den Arabern. *Pacock.* S. 41.

11) אוֹפִר, nach späterer Schreibart 1 Chr. 1, 23., wie 1 Reg. 9, 28. 10, 11., אוֹפִיר, das berühmte Land, woher die hiram-salomonische Flotte von Ezjongeber aus auf Tarsisschiffen nach dreijähriger Fahrt Gold, Edelsteine, Sandelholz 1 Reg. a. aa. OO. (2 Chr. 8, 18. 9, 10.), Silber, Elfenbein, Affen, Pfauen 1 Reg. 10, 22. (sicher aber nicht die einzigen Producte!) abholte, besonders aber das erstere, daher denn *Gold von Ophir* Hiob 28, 16. Ps. 45, 10. Jes. 13, 12. 1 Chr. 29, 4. vgl. Hiob 22, 24. überhaupt für *gediegenes Gold* gesagt werden konnte. Die zwar kurze, aber immer noch das Factum ideal auffassende Erzählung schildert deutlich diese Ophirfahrten als die Hauptquelle, aus welcher der nachmals nie wieder erlangte Wohlstand der salomonischen Zeit floss, und es fragt sich, wo dies Eldorado zu suchen sei. Auch hier hat man den ganzen Erdboden durchsucht von Peru bis zum südöstlichen Asien ausserhalb des Ganges (Vgl. *Bellermann* Handb. der bibl. Litter. Th. 4. S. 416. ff. *C. Ritter* Erdk. II. S. 201. *Gesenius* im Thes. und in der Hall. Encycl. u. d. W., *Keil* die hiram-salomonische Schifffahrt in den Dorpater Beiträgen zu d. theolog. Wissensch. Th. 2. S. 269.); indess ist doch, nachdem *Salt* die Beziehung auf Sophala und Mosambik bestimmt abgewiesen hat, nur die Wahl zwischen Indien und Arabien übrig. Dass man von Ezjongeber am elanitischen Meerbusen aus abfuhr, passt zu beiden Bestimmungen, und 1) für Indien (*Vitringa, Bochart, Reland*) spricht zunächst die Auctorität der Sept. (denen Joseph. Ant. VIII, 6, 4. folgt), welche 1 Reg. u. Jes. a. a. O. *Σωφίρα*, *Σουφείρ* (und andere Abweichungen) für Ophir setzen, bei Hesychius *Χώρα ἐν Ἰνδίᾳ*, worin das

ägyptische *ⲤⲞⲪⲒⲢ* wiedererkannt wird, nach den Lexikographen ein alter einheimischer Name für Indien. S. *Champollion* l'Egypte sous les Pharaons I. S. 68. Hier findet sich nun an der malabarischen Küste ein *Σουπάρα* bei Ptolemäus = سوفارة Edrisis, bei Arrian. peripl. S. 30. ein *Οὔππαρα*, welches sich zu jenem verhält, wie *Ophir* zu *Sophir*, mithin für das biblische אוֹפִר gehalten werden kann. Dies ist die Hauptstütze für jene Ansicht, denn was weiter aus der dreijährigen Fahrt und den indischen Producten mit indischen Namen gefolgert ist, beweist gar nicht für das postulirte Lokal. Aber auch jene Combination der genannten Namen erweist sich als unhaltbar. Denn soll אוֹפִר = *Σουπάρα* sein, so müsste es den *S*laut verloren haben, wozu sich kein Grund zeigt, oder es müsste derselbe sich mindestens in *h* erweicht haben, was im Indischen nicht vorkommt. Schon darum ist es auch schwierig, *Οὔππαρα* = *Σουπάρα* zu nehmen, wozu einerseits die Stelle im Periplus nicht berechtigt, wogegen aber andrerseits die Etymologie spricht. Denn *Σουπάρα* ist *supâra* (die schöne Küste), *Οὔππαρα* dagegen (mit *ππ*) aus *upa-pâra* (vgl. *upa-pârçva*) contrahirt, und beide sind ganz verschiedene Composita. *Sophir* endlich, wenn es aus dem Sanscrit stammt, kann wohl nur *Sauvîra*, (d. i. Land der tapferen Männer) sein, ein District am Indus, von dem, wie bei *India*, der Name des ganzen Landes kann entnommen sein. Somit zeigen sich die in Rede stehenden Namen als wesentlich verschieden, und die Auctorität der Septuag. stützt sich auf nichts, als eine Vermuthung des Uebersetzers, der das seinem Blicke längst entrückte Ophir auf Indien deutete, wodurch natürlich nichts bewiesen wird. Der moderne Sanchuniathon bleibt billig unberücksichtigt. Dagegen spricht alles 2) für Arabien, wohin es *Michaëlis*, *Vincent*, *Bredow*, *Hartmann*, *Volney*, *Keil*, *v. Bohlen* u. a. versetzen. Unläugbar fordert dies zunächst u. St., wo Ophir als Joktans Nachkomme zwischen die sicherlich arab. Stämme Scheba und Chavila gestellt wird. Es ist dies um so mehr zu urgiren, da der

Referent der Zeit der salomonischen Schifffahrt nahe genug stand, um mit Sicherheit zu wissen, ob Ophir in Arabien oder Indien liege. An einen arab. Stamm ausserhalb Arabien kann aber wegen v. 30. nicht gedacht werden. Arabiens bezweifelter Goldreichthum ist durch Bibel und Classiker sicher gestellt Ps. 72, 15. 1 Reg. 10, 1. ff. Ez. 27, 12. 22. Jud. 8, 26. Num. 31, 50. ff. Agatharch. S. 59. 60. Diod. Sic. II, 50. III, 44. ff. Strab. XVI. S. 482. Plin. VI, 32. Dionys. Per. v. 950. f., theils als Ertrag des Landes, theils durch Verkehr erworben vgl. Str. S. 444., und die genannten Stellen sprechen zugleich von Arabiens Reichthume an Edelsteinen. Die übrigen von Ophir bezogenen Artikel sind zum Theil indisch (vgl. Peripl. S. 20.), und קופים, שנהבים *Affen*, *Elfenbein* documentiren sich als solche noch durch ihre indischen Namen, aber das in Arabien nicht einheimische *Sandelholz* weist dagegen durch seinen arabischen Artikel אלגומים wieder auf arabische Vermittelung hin, und wir müssen Ophir als Stapelplatz des indisch-arabischen Handels am südlichen Küstensaume Arabiens betrachten, wo אופיר seine arab. Ableitung von وفر als *reiches Land* (vgl. *Tychsen* in Comm. Gott. Th. 16. S. 164.) mit Recht geltend macht, wohin sogar noch eine traditionelle Erklärung bei Eupolemos in Euseb. pr. ev. IX, 30. (vgl. den Arab. 1 Reg. 9, 28.) führt. Ausserdem liegt es in der Natur der Sache, dass die Phönicier, sobald die Pforten des arab. Meerbusens der Schifffahrt geöffnet waren, die Producte, die ihnen auf dem unsichereren und kostspieligeren Wege des arab. Transitohandels zu Lande zukamen (vgl. Agatharch. S. 57. 65. Ez. 27.), von den Bazars des westöstlichen Welthandels selbst abzuholen den Versuch machten. Setzt aber nicht die dreijährige Fahrt ein ferneres Ziel, als die arabische Südküste voraus? Keinesweges! Die Fahrt auf dem arab. Meerbusen war immer gefährlich, wie Strabo XVI. S. 431. sagt und Josaphats Schicksal 1 Reg. 22, 49. factisch beweist. Erst vom August an ist dieselbe nach *Salt* (Reise nach Abess. S. 94.) hinabwärts sicherer, und damit im Einklange lichteten die

ägyptischen Schiffer, um nach Indien zu fahren, im Juli, für die Fahrt nach den arab. Häfen im September die Anker. S. Arr. peripl. S. 22. 29. 32. 5. 14. 16. In dieser Jahreszeit werden auch die tyrischen Piloten abgesegelt und durch den Nordwestwind nach Ophir geführt sein. Der nächste Mousson brachte aber erst die indischen Schiffe nach Arabien, und wollten diese unnöthigen Aufenthalt vermeiden, wohl nicht lange vor der Wiederkehr des entgegengesetzten, so dass die tyrischen Schiffe den nächstfolgenden Südostwind abzuwarten genöthigt waren, der sie mit dem dritten Jahre nach Ezjongeber zurückbrachte. Vgl. *Volney* S. 262. *Brehmer* Entdeckungen Th. 1. S. 148. m. *Bredow* Untersuch. Th. 2. S. 149. Wo nun in Arabien Ophir zu suchen sei, wird sich nur im allgemeinen beantworten lassen. Sicher ist es nicht ظفار (*Gosselin, Bredow, Hartm.*), was sich auf eine verfehlte Namenscombination stützt, überhaupt auch wohl nicht innerhalb des Bab-el-Mandeb (*Keil*), sondern vielmehr an der Südküste ist es wegen der unabweisbaren Verbindung mit dem indischen Handel zu suchen, da wo die indischen Schiffe anlegten; vielleicht ist es einer der Häfen, wo nachmals *Κανή*, *Μόσχα* bekannt werden, vielleicht weiter nach dem pers. Meerbusen hinauf, was übrigens durch *Seetzens* (*v. Zach* Mon. Corresp. Bd. 19. S. 331. f.) Combination mit عفار in Oman bei Edrisi nicht entschieden sein dürfte. Vgl. *Rosenm.* Alterth. 3. S. 177.

12) חֲוִילָה s. S. 223.

13) יוֹבָב vergleicht *Bochart* mit *Ἰωβαρῖται* bei Ptolem. am sachalitischen Meerbusen und vermuthet eine in *Ἰωβαβῖται* zu verbessernde Textesentstellung. Eine spätere Tradition macht יוֹבָב zum Hiob.

V. 30. Die Gränzbestimmung des Gebiets der Joktaniten: *von Mescha bis Sephar* (*und zum*) *östlichen Gebirge* würde vollkommen deutlich sein, wenn die vorausgehenden Namen alle genügend auszumitteln wären. Soviel ist aber doch deutlich, dass die Gränzen nicht über

die arabische Halbinsel hinaus geschoben sind und die Anwohner des persischen Golf, des südlichen Oceans, die Salapeni und Sabaei einschliessen müssen. Daher kann מֵשָׁא, welches, wie *Michaëlis* bereits nachgewiesen hat, nicht *Μοῦζα* = موزع (ehedem Hafenstadt innerhalb des Bab-el-Mandeb, gegenwärtig landeinwärts in der Nähe von Mokha gelegen) sein kann, füglich für *Mesene* (ܡܝܫܢ, ميسان) gehalten werden, an der nordwestlichen Spitze des persischen Meerbusens. Hier wohnten Araber. Vgl. *Mannert* Th. 6. S. 359. f. Den zweiten Gränzpunct *Sephar* hält man für ظفار, die alte Königstadt der himjaritischen Herrscher. Doch schwerlich konnte ein Semit darauf kommen ظفار durch ספר auszudrücken, obgleich die Griechen *Σαπφάρ* Ptol. a. a. O. vgl. Plin. VI, 26., richtiger aber nach der Aussprache der Eingebornen *Τάφαρον* schreiben. S. *Mannert* 6, 1. S. 73. Im Ganzen passt aber die Position, und es ist wahrscheinlich der dem ersten Gränzpuncte entgegengesetzte gemeint, möge man das fragliche Wort als allgemeinen Ausdruck für *Küstenland* (ܣܦܪܐ) betrachten, oder von einem uns unbekannten Namen ableiten. *Michaëlis* denkt an Tehama, wegen der gleichen Bedeutung. Dem Küstenlande entgegen steht als dritte Bestimmung הַר הַקֶּדֶם *das östliche* d. i. nach biblischem Sprachgebrauch (בְּנֵי קֶדֶם vgl. شرقيون) *das arabische Gebirge*, welches passend vom arabischen Hochlande *Nedschd* (نجد) verstanden wird.

Die Familie Noachs ist in Söhnen und Enkeln zu Völkern herangewachsen, und hat sich verschiedene Sprachen sprechend über den Erdboden verbreitet. Doch liegt hier eine doppelte Frage nahe, nämlich: 1) wie kommt es, dass die Völker, die aus einer Familie erwuchsen, nicht

beisammen blieben in Eintracht des Familienlebens? Wie haben sich die Familienglieder getrennt, so dass sie sich nun als Fremde gegenüber stehen? Sodann 2) wie kommt es, dass die verschiedenen Völker so verschiedene Sprachen haben bei gleichem Ursprunge aller? Der Ergänzer, über den gerade hier kein Streit obwaltet, schiebt darüber

2) Cap. 11, 1—9.

eine Sage ein, die dieses doppelte Problem zu lösen zur Aufgabe hat und der Sache nach dem vorigen Kapitel hätte voran gehen sollen. Die Menschen nämlich, noch im Besitz einer Sprache, lassen sich nieder in den Ebenen des Landes Schinar und kommen darüber überein, sich eine Stadt und einen Thurm zu bauen, damit sie sich einen Namen hinterliessen und nicht von einander trennen möchten. Jehova betrachtet mit Missfallen das Beginnen der Menschen und folgert, dass nach solchen Anfängen der vereinten menschlichen Kraft bald nichts mehr werde zu schwer sein. Er verwirrt deshalb ihre Sprachen, so dass keiner den andern verstand, und zerstreut sie über die Erde. Sie hörten auf die Stadt zu bauen, und man nannte ihren Namen Babel, weil Jehova daselbst die Sprachen verwirrt (בלל) und die Menschen von dort aus über den Erdboden zerstreut hatte. — Deutlich ist bei dieser Lösung die erste Frage aus der zweiten abgeleitet. Die Menschen zerstreuen sich, weil sie des zum gegenseitigen Verkehr erforderlichen Gemeinguts einer allen verständlichen Sprache verlustig gehen. Wo der Hellene in den verschiedenen Sprachen auf der Erde das Werk der zu gemeinsamen Schutze zusammentretenden Menschenmassen erkennt, die zu verschiedenen Völkern mit verschiedenen Sprachen heranwachsen Diod. Sic. I, 8., da erkennt unser Mythus die Macht des allmächtig eingreifenden Jehova, und ahnet in der Schranke, die durch die Sprachverschiedenheit dem Völkerverkehr gesetzt ist, eine Verschuldung des Menschengeschlechts, das zu Völkern getheilt die Bürde als unabänderbare Nothwendigkeit mit sich fortschleppt. Das Werk, das die vereinte Mensch-

heit unternimt, ist aus selbstsüchtigen Absichten entsprungen v. 4. Jehova sieht voraus v. 6., dass sie hierbei nicht wird stehen bleiben, und sein übernatürliches Eingreifen ist ganz, wie er den Menschen aus dem Paradiese vertreibt C. 3, 22. Ausserdem ist die Sage an ein Lokal geknüpft, wohin schon C. 10, 10. wie u. St. Völkerbewegungen in ältester Zeit versetzt. Die Stadt, welche die Menschen erbauen, ist **Babel**, der Thurm der weltberühmte **Belustempel**[4]. Ihr Ursprung zieht sich nach u. St. bis in die Zeiten der neuen Menschheit nach der Fluth zurück; hier werden die Sprachen verwirrt, und hierauf gründet sich die im Mythus gegebene etymologische Auffassung des Namens בָּבֶל als Contraction aus בַּלְבֵּל, welche zugleich die scheinbar abnorme Form desselben bedingt[5]. S. u. Dies der Gedanke und Zweck, welche die hebräische Form des Mythus verfolgt. Vergleich zu dem einen Theile derselben schon Philo de conf. linguarum (Th. 3. S. 316. *Pfeiff.*) treffend den bei Plato gegebenen griechischen Mythus, in welchem die Sprachen getheilt werden, weil die Menschen von den Göttern Unsterblichkeit und ewige Jugend fordern, so zieht Joseph. Ant. I, 4, 3. viel treffender

---

4) Sehr mit Unrecht glaubt übrigens *v. Bohlen*, dass unser Mythus in die Zeit von 625—539. falle, wo Babylon Hauptstadt des babylonischen Reichs war. Auf diese Annahme führt gar keine Spur. Wenn er aber dazu es noch für nicht unwahrscheinlich hält, dass der Mythus sich an den *bereits verfallenen* Belusthurm angeschlossen habe, so heisst das mit anderen Worten: der Mythus bildete sich erst nach Xerxes und Herodots Zeit!

5) Vgl. über den Mythus *Eichhorn* Progr. quo declarantur diversitatis linguarum ex traditione Semitica origines im 3. Bd. der Allg. Bibl. S. 981. ff. *Bauer* Mythol. I. S. 220. ff. *de Wette* Kritik der isr. Gesch. Th. 1. *Gesenius* in d. Hall. Encyclop. Art. Babylon. Ausserdem *Perizonius* Origines Babylonicae. Alle Versuche, das Factum durch Umdeutung zu retten, verstossen gegen den Lokalsinn und verdienen keine Berücksichtigung, so wenig als die Bemühungen, das Wunder durch Nachweis des Wie? als historisch zu rechtfertigen. So lässt *Feldhoff* a. a. O. S. 6. die Bauenden wie vom S c h l a g e g e r ü h r t sein und aus Redenden S t a m m e l n d e werden.

noch zu dem anderen Theile eine Parallele aus der Sibylla (III, 35. ff.) an, in welcher er eine verwandte Gestalt desselben Mythus berührt. Zwar kennen wir die letztere nur durch Vermittelung jüngerer mit dem A. T. nicht unbekannter Schriftsteller, und die Darstellung, wie wir sie jetzt aus Josephus a. a. O. Euseb. pr. ev. IX, 14. 15. Epiph. adv. Haer. I, 5. Mose Choren. I, 8. u. a. bei *Bochart* Phal. I, 13. *Whiston* zu Mose Chor. S. 24. vgl. m. *Richter* zu Berosus S. 21. kennen, mag nicht ganz frei sein von biblischem Einflusse: aber dadurch documentirt sie sich doch ihren Grundzügen nach als eine selbstständige, einem anderen Mythenkreise angehörige Form, dass sie hier ein übermüthiges Gigantengeschlecht auftreten lässt, welches es unternimt, einen Thurm zu bauen, um auf ihm den Himmel zu erreichen. Fast ist es schon gelungen, als die Winde den Göttern zu Hilfe eilen, die aufgehäuften Steinmassen herabschleudern, und die Götter die Sprache der Himmelsstürmer theilen. So befestigen die Götter durch ein *divide et impera* ihre Herrschaft, und so entstand Babylon. Die biblische Relation hat dies mythologische Element getilgt und die Sage dem Jehovismus angepasst, aber die spätere Zeit nähert sich jener Gestalt wieder dadurch, dass sie „Nimrod den Helden und rüstigen Jäger" zum Erbauer Babylons und des Thurmes stempelt und ihn als einen gewaltthätigen Aufrührer die Menschen zum Abfall von Gott verleiten lässt (vgl. Joseph. a. a. O.), was sich wieder an die Mythen von Haik bei Mose Choren. anlehnt, der als mythisch-astronomische Person = Orion (s. *Whiston* S. 25.) dem Nimrod parallel läuft. Hinsichtlich des hohen, über die geschichtliche Kunde hinausgehenden Alters von Babylon stimmen mit der Bibel die Klassiker überein. Denn während, wie eben erwähnt, alte zu Babylon angestellte astronomische Observationen 1903 Jahre über Alexander hinaus führen, so wird daneben als Erbauer Belus selbst genannt (s. *Gesenius* a. a. O.) oder Semiramis, des Ninus Gemahlin, die aus allen Theilen ihres Reichs zwei Millionen Arbeiter zusammenbrachte Diod. II, 7., wodurch wir aber in keine historisch gewissere Zeit gelangen. Ueberhaupt übernimt Semiramis

für diese Regionen die Rolle, die zu anderen Zeiten Alexander oder der Teufel spielt, denn alle Riesenbauten werden von ihr abgeleitet. Vgl. Strab. XVI. S. 244. f. Historisch sicher wissen wir nur, dass Nabopallassar, vorzüglich aber Nebucadnezar und später Nabonnedus sich um die Vergrösserung, Verschönerung und Befestigung verdient machten, aus Megasthenes bei Euseb. a. a. O., Berosus bei Jos. Ant. X, 11, 1. c. Ap. I, 19. vgl. m. 20. Dan. 4, 22. Auf dieses nachnebucadnezarische Babylon beziehen sich alle Beschreibungen der Stadt bei den Klassikern Herod. I, 178. f. Diod. II, 7. ff. Strabo XVI. S. 249. ff. Arrian VII, 17. Curt. V, 1. Plin. VI, 30. Vgl. *Rennell* bei *Bredow* Untersuchungen Th. 2. S. 533. ff. Herodot, der wahrscheinlich selbst in Babylon war, beschreibt die *grosse* Jer. 51, 58. Dan. 4, 27., *weltgepriesene* Jer. 51, 41., *stolze Zierde der Chaldäer* Jes. 13, 19. als ein Viereck, in einer grossen Ebene an beiden Ufern des Euphrat angelegt, mit einem Umfange von 480 Stadien oder 12 d. Meilen. Zum Schutze der Stadt umgab sie ein breiter mit Wasser gefüllter Graben, über welchem sich die aus Brandsteinen erbauten, mittelst Asphalt verkitteten, 50 königliche Ellen breiten, durch 100 eherne Thore (und 250 Thürme Diodor) geschützten Mauern zu einer Höhe von 200 Ellen erhoben. Spätere Referenten geben fast durchgängig kürzere Maasse (was aber vermuthlich aus dem Streben entspringt, die ungeheueren, ans Unglaubliche gränzenden Verhältnisse dem Gewöhnlichen näher zu bringen). Doch sprechen alle mit Erstaunen von den babylonischen Wunderwerken, dem doppelten königlichen Palaste, der Euphratbrücke, den hängenden Gärten, was alles zum grössten Theile von Nebucadnezar erbaut wurde, vor allem aber von dem colossalsten und ältesten Wunderwerke, dem Belustempel, auf welchen schon unser Mythus deutet. Auch ihn hatte Nebucadnezar auf das freigebigste mit der Beute seiner Feldzüge beschenkt und verschönert Beros. a. a. O. Dan. 1, 2. Er lag innerhalb des einen Stadttheils, und war aus Backsteinen, durch Asphalt verkittet, erbaut Str. XVI. S. 251. Diod. II, 9. Noch Herodot sah ihn dem Aeussern nach und beschreibt ihn I, 181. als ein

Viereck, dessen jede Seite 2 Stadien mass. In der Mitte stand ein Thurm ein Stadium lang und breit, der sich in acht Absätzen, nach Strabo auch ein Stadium hoch, erhob. An den Aussenseiten führten Treppen mit Ruheplätzen für die Hinaufsteigenden rings um das Gebäude zum Allerheiligsten im obersten Stockwerke, wo sich ein Lager und ein goldener Tisch befand für gottesdienstliche Zwecke. Nach Diod. a. a. O. diente das oberste Gemach zur Sternwarte, auf der man die Auf- und Niedergänge der Gestirne beobachtete.[6]) Durch Cyrus Eroberungen hörte Babylon auf, Hauptstadt eines Reichs zu sein und verfiel allmälig. Nach Berosus bei Jos. c. Ap. I, 20. liess der Eroberer die äusseren Mauern niederreissen; nach Herod. III, 159. büsste Babylon bei einem Aufstande unter Darius Hystaspis seine Thore und einen Theil seiner Mauern ein, und Xerxes nahm (Herod. I, 183.) die bedeutenden Schätze des Belustempels, die sein Vater noch verschont hatte, hinweg. Herodot sah sie nicht mehr. Nach Strabo soll Xerxes den Tempel sogar zerstört haben, was mindestens schwach verbürgt ist. Indess verfiel das Heiligthum mit der Stadt. Schon Alexander fand den Belustempel in Trümmern, so dass zehntausend Arbeiter nicht vermochten in zwei Monaten den Schutt aufzuräumen und er seinen Plan, den Tempel wieder herzustellen, aufgeben musste. Arr. VII, 17., Strab. a. a. O., Hecat. Abd. bei Jos. c. Ap. I, 22. Die Nähe Seleucias endlich entvölkerte die immer mehr verfallende Stadt, so dass zu Strabos und Diodors (II, 27.) Zeiten nur noch ein kleiner Theil der *μεγάλη πόλις* in einer *ἐρημία μεγάλη* bewohnt war, und Pausan. Arcad. 33. nur noch die Trümmer erwähnt. Ibn-Haukal kennt aber noch einen Flecken بابل, und Abulfeda spricht von den Ruinen, die auf eine ehedem bedeutende Stadt schliessen liessen. Nach *della Valle* haben letztere die Aufmerksamkeit

---

6) Man hat öfters dazu den grossen mexikanischen Tempel verglichen. Vgl. *Maurice* Observations on the Ruins of Babylon. Lond. 1816. Ein späteres Seitenstück in kleineren Verhältnissen giebt *Rich* Narrative of a Residence in Koordistan. Th. 2. S. 151.

aller Reisenden auf sich gezogen, aber erst durch *Niebuhr*, *Bauchamp* und besonders durch *Claudius James Rich*, der wiederholt im J. 1811. die Ruinen untersuchte und seine Ergebnisse in seinen beiden „Memoirs on the Ruins of Babylon (Lond. 1818.)" heraus gab, sind uns die colossalen Trümmerberge näher bekannt geworden. Was *Buckingham* im J. 1816. im Fluge beobachtete kann nur als Bestätigung der mit aller Musse angestellten Messungen *Richs* gelten, dessen Resultate i. J. 1818. durch *Ker-Porter* neue Beglaubigungen und wesentliche Erweiterungen erhielten. An *Heeren* Ideen 1, 2. fanden sie einen gelehrten und scharfsinnigen Commentator. Es geht aus den Untersuchungen hervor, dass Herodots Angaben über die Ausdehnung der Stadt und deren Lage zu beiden Seiten des Flusses vollkommen der Wahrheit gemäss sind. Ferner zeigt sich, dass die colossalen Ruinen am Ostufer des Euphrat vornehmlich die Werke Nebucadnezars enthalten. Noch unterscheidet man die Eindämmungen des Euphrats, die ihm bereits seit Nabonneds Zeiten widerstanden; noch sieht man die dreifache Circumvallationslinie, welche diesen Theil der Stadt beschützte und im Norden ein Castell (*el-Mokallibe* 140 Fuss hoch) einschloss. Deutlich sieht man im inneren noch neben dem Trümmerhügel *Amran*, dessen Bestimmung nicht zu errathen, den königlichen Palast, *el-Kasr*, wo Alexander starb, umgeben vom schwebenden Paradiese, dem grössten Werke, das jemals Galanterie gegen eine Frau entstehen liess. Die Solidität der Gebäude, die Verwendung des besten Materials, der gebrannten öfters bunt glasirten Backsteine (vgl. m. Diod. II, 8.), die Ueberreste von marmornen, alabasternen Gefässen, von Statuen aus Granit, der nicht in Babylonien einheimisch ist, u. a. m.; — dies alles beweist königlichen Aufwand, königliche Pracht, königliche Grösse, welche beschreiben zu können Berosus nicht übernahm. Doch die ältere Stadt, und wohl immer der grössere Theil derselben, lag auf dem Westufer des Euphrat. Hier fand *Ker-Porter* wenn auch minder grossartige, doch weit ausgedehnte Trümmer, namentlich Spuren eines grossen Gebäudes, die sich über etwa zwei engl. Meilen ver-

breiteten. Diese hält er wohl nicht mit Unrecht für die alte Königsburg. Hier erkrankte Alexander und liess sich über den Fluss nach dem Paradiese bringen, Arrian. VII, 25. Der Belustempel, ein Theil der alten Stadt, wird daher auf dem Westufer zu suchen sein, was auch mit Herodot stimmt, in sofern ihn dieser in den der (späteren chaldäischen) Königsburg (am Ostufer) gegenüberliegenden Stadttheil versetzt. Dass er auf der Ostseite gelegen habe, sagt kein alter Schriftsteller, und die etwaigen Zweifel sind durch das Wiederauffinden der Ueberreste völlig gehoben. Diese liegen fast südwestlich von Hilla in einer Entfernung von 1¼ d. Meilen unter dem Namen des *Birs Nimrud* (Nimrodsthurm), von allen Ruinen bei weitem die wichtigsten. Sie finden sich in einem von Mauern oder Erdwällen eingeschlossenen Viereck (s. o. Herod.), und erheben sich pyramidalisch auf einer nach den Himmelsgegenden orientirten Basis von 2082 (*Rich* 2286) Fuss im Umfange, was abermals zu Herodots Angaben passt. An der Westseite steigt der Trümmerhaufe steil in die Höhe, 200 Fuss hoch, während an der Ostseite noch zwei Absätze, der erste etwa 60 F. hoch, zu unterscheiden sind. Auf ihnen steht eine thurmartige Ruine von 35 Fuss, die sich noch deutlich als die Ecke eines ehedem viereckigen Gebäudes kundgiebt. Das Material sind gebrannte Backsteine mit einem so festen Cement verbunden, dass nur die Gewalt des Feuers, wie die herabgestürzten Massen beweisen, im Stande war, diesen Riesenbau zu zerstören. Mehr als die Hälfte des ganzen Baus ist herabgestürzt und in gestaltlosen Massen zerstreut, aber immer noch imponirt die Ruine durch ihre colossale Grösse. Wie weit sich noch jenseit des Birs Nimrud Ruinen finden, hat bis jetzt nicht untersucht werden können. Indess sah *Buckingham* vom Birs Nimrud aus in Südwest und Nordwest Sümpfe in einer Entfernung von 2 bis 3 engl. Meilen. Sind es dieselben, die einst von dieser Seite her Babylon zum Schutze dienten, wie Diodor und Arrian angeben, so haben wir eine ungefähre Bestimmung, welche die Angabe der Alten, der Belustempel habe noch innerhalb des einen Stadttheils gelegen, rechtfertigt.

V. 1.

V. 1. setzt den Satz an die Spitze, dass auf der ganzen Erde nur eine Sprache herrschte, anknüpfend sowohl an das Vorhergehende, als auch zum Folgenden überleitend. „*Eine Lippe* = דְּבָרִים אֲחָדִים eigentlich: *einzige Worte* d. i. *dieselben*, *gleiche*. Da treffen die noch Vereinten v. 2. eine Ebene im Lande Schinar (S. 234.), wo sie sich anzubauen beabsichtigen. Unnöthige Schwierigkeiten hat hier מִקֶּדֶם gemacht, indem man es deutete: *von Osten her*, und darin einen Widerspruch fand zu der früheren Notiz, nach welcher die Menschen auf dem Ararat landeten. Am kühnsten in der Lösung ist *v. Bohlen*, der den Ararat gegen alle sonst harmonirenden Zeugnisse von Armenien trennt und = Arjâvarta in das östlichere Gebiet von Iran versetzt. Doch wird sich alsbald zeigen, dass der Referent, welcher C. 8, 4. den Ararat nennt, sich vollkommen gleich blieb, und die Differenz lediglich, wie fast allgemein angenommen ist, der verschiedenen Tradition anheim fallen würde. Allein die Deutung durch: *von Osten her* muss selbst in Anspruch genommen werden, da מִקֶּדֶם an keiner Stelle diesen Sinn hat, sondern überall nach Ewald §. 526. heisst: *im Osten*, *ostwärts*. So durchgängig מִקֶּדֶם לְ C. 3, 24. 12, 8.; so C. 2, 8. (s. S. 70.), besonders Zach. 14, 4. Auch Jes. 9, 11. ist der Sinn: *Aramäer vorn* (מִקֶּדֶם), *Philistäer hinten* (מֵאָחוֹר), und rücksichtlich unserer Stelle kann um so weniger Zweifel sein, da die ganze Phrase C. 13, 11. ohne alle Zweideutigkeit wiederkehrt. Eine Bezugnahme auf frühere Wohnsitze am Ararat ist hier durch nichts angedeutet. Vielmehr sagt der Referent מִקֶּדֶם von seinem Standpuncte aus, und in Beziehung auf Schinar eben so richtig, wie er C. 29, 1. die Transeuphratenser בְּנֵי קֶדֶם, wie Jes. 2, 6. namentlich babylonische Sitte קֶדֶם nennt. — בִּקְעָה ist πεδίον. Vgl. Herod. I, 178. Strab. XVI. S. 249. Wie das Terrain, so ist auch v. 3. das Material sehr genau angegeben, wenn es heisst: *und es dienten ihnen Backsteine* (הַלְּבֵנָה) *zu Mauersteinen* (אָבֶן) *und Asphalt zum Cement* (חֹמֶר). Ebenso gaben oben die Klassiker das Material an, vgl. noch

Plin. XXXV, 51. Amm. Marc. XXIII, 6. Vitruv. VIII, 3. Berosus bei Jos. a. a. O., und die neueren Reisenden fanden durchgängig theils an der Sonne getrocknete, theils gebrannte Backsteine, die entweder durch einen dünnen aber sehr festen Mörtel mit gehacktem Stroh, oder durch Asphalt verbunden sind. Dass חֵמָר *Asphalt* sei, ist aus C. 14, 10. Ex. 2, 3. (vgl. m. Strab. XVI. S. 259.) deutlich. Namentlich erwähnt Herod. I, 179. in Babylons Nähe den Ort Ἴς mit einem asphaltreichen Flusse. Er meint *Hit* (هيت), dessen Naphthaquellen auch Abulfeda (Tab. Irak. S. 256. bei *Reiske*) nennt, und noch *Olivier* (Reise Th. 3. S. 343. d. deutsch. Uebers.) und *Ker-Porter* sahen. Ueber die Asphaltlager und Naphthaquellen der ganzen Gegend verbreitet sich weiter schon Strab. XVI. S. 271. ff. 249. Vgl. Diod. II, 12. *Ritter* Erdk. II. S. 147. f. *Buckingh.* Reise S. 346. f. *Rosenm.* Alterthk. 1, 2. S. 48. — Eine Stadt wollen sie v. 4. bauen und „einen Thurm (القصر Saad.), dessen Haupt bis in den Himmel reicht", nach poet. Hyperbel, wie Deut. 1, 28. Dan. 4, 17. An ein Himmelstürmen ist im bibl. Mythus nicht zu denken. Vielmehr wird ein doppelter Zweck deutlich angegeben, den die noch vereinten Menschen vor Augen haben: 1) sich einen Namen zu machen; sodann 2) durch Anlegung eines gemeinsamen Sammelplatzes zu verhüten, dass sie sich über die Erde zerstreuen. So gefasst beziehen sich die Schlussworte פֶּן־נָפוּץ nicht ausschliesslich auf den Thurmbau, sondern überhaupt auf den Stadtbau, und die Worte נַעֲשֶׂה־לָּנוּ שֵׁם behalten ihre sprachlicherseits einzig zu rechtfertigende Bedeutung: *wir wollen uns einen Namen machen* d. h. uns einen Nachruhm erwerben vgl. Jer. 32, 20. 2 Sam. 7, 23. Jes. 63, 12. 14. (vgl. m. 55, 13. הָיָה לְשֵׁם *zum Ruhme gereichen*) u. a. So *Rosenm.*, *Gesenius*, *v. Bohlen*. Andere verbinden dagegen פֶּן־נָפוּץ eng mit dem zunächst vorhergehenden und nehmen שֵׁם = [illegible] *monumentum eminens, signum* als Denkmal (*Periz.*),

Warte (*Ilgen*), als Zeichen, nach welchem man sich zurecht finden könne (*Schum.*) u. a., was eben so unerweislich und unnöthig ist, als *Clericus* Emendation אֵם *metropolis* unkritisch. Nach der Auffassung bei Joseph. Ant. I, 4, 2. baut Nimrod den Thurm, damit ihm eine etwa von Gott wieder zu verhängende Fluth unschädlich sei. — Doch dies Streben ist selbstsüchtig und die ungetheilte, auf einem Puncte concentrirte Macht der ganzen Menschheit den Absichten Gottes hinsichtlich ihrer zuwider. Er muss daher der Selbstsucht (s. S. 156.) entgegenwirken, und darum

V. 5. steigt er hernieder (vgl. v. 7. Ex. 3, 8.), um an Ort und Stelle den Bau in Augenschein zu nehmen (wie C. 18, 21.). Er erkennt v. 6., dass die vereinte Kraft zum Verderben führe, und ohne alle Ironie (s. S. 95.) sind die Worte gesprochen: *dies ist der Anfang ihres Handelns; nun wird ihnen nichts zu schwer sein, was sie zu thun ersinnen.* הַחִלָּם (st. הַחִ׳ Ew. §. 289.) eigentl. *ihr Anfangen zu thun.* אֲשֶׁר יָזְמוּ לַעֲשׂוֹת = מְזִמָּה Hiob 42, 2. Ueber die selten gekürzten Formen יָזְמוּ und נָבְלָה v. 7., beides Imperfecta in Kal st. יָזֹמּוּ, נָבֹלָּה, s. Ewald S. 147. — Sodann fordert sich

V. 7. Gott selbst auf, hinabzusteigen und die Sprachen zu verwirren, „*dass niemand die Sprache des andern verstehen könne*". Auf der Selbstaufforderung beruht der Gebrauch des Plural über den zu vgl. S. 29. — אֲשֶׁר wegen Unzweideutigkeit der Absicht f. לְמַעַן אֲשֶׁר (C. 18, 19.), wie Deut. 4, 40. vgl. m. Ez. 12, 12. Ebenso ist C. 30, 18. אֲשֶׁר st. יַעַן אֲשֶׁר gesagt. S. Ew. §. 599. *Hitz.* z. Jes. S. 342. — שָׁמַע *vernehmen, verstehen* C. 42, 23. Deut. 28, 49. Jes. 33, 19. Jer. 5, 15. Ez. 3, 6. vgl. Ps. 19, 4. 2 Sam. 14, 17.

V. 8. 9. geben die Verbreitung der Menschen über die Erde als Folge der Sprachverwirrung, zugleich den Ursprung des Namens בָּבֶל. Letzterer wird in der Bedeutung *Verwirrung*, σύγχυσις Sept. (Ἑβραῖοι γὰρ τὴν σύγχυσιν

Βαβὲλ καλοῦσι Jos. Ant. I, 4, 3.) aufgefasst und auf den Stamm בלל *confundere* = بلبل *confusus f. sermo* (vgl. βαμβάλω *stammeln* Mosch. Id. III, 7. nach *Valcken.* und Bambalio bei Cic. Philipp. III, 6.) zurückgeführt. Die Form בָּבֶל gilt daher als Contraction aus בַּלְבֵּל mit Uebergehung des einen ל, wie in עֲזָאזֵל, קִיקָלוֹן u. a. bei Ew. §. 335. Gesen. Lehrg. S. 869., und behält diesem Ursprunge gemäss Segol in betonter Endsylbe, in sofern בַּלְבֶּל sich regelrecht mit Segol nach בַּרְזֶל, כַּרְמֶל, גַּרְזֶן Ew. §. 347. vokalisirt. Dies die hebräische Etymologie, aber darum noch nicht die wahre des Namens Babel. Denn es lässt sich wohl nur schwer zusammenreimen, dass die so mächtige Stadt sich selbst solle *Verwirrung* genannt haben. Augenfällig richtiger sagt das Etym. magn. *Βαβυλὼν εἴρηται ἀπὸ τοῦ Βήλου* (vgl. Steph. Byz. u. d. W.), so dass der zweite Bestandtheil des Wortes den Namen der Nationalgottheit בֵּל = בַּעַל (nicht *s.* v. a. balas *der Mächtige*) enthält und das Ganze ein Compositum sein muss. Dieses dürfte aber weniger mit *Eichhorn* in باب بل *Pforte* d. i. *Hof des Belus* aufzulösen sein, als vielmehr in בֵּית־בֵּל, nach Analogie von בְּעֶשְׁתְּרָה Jos. 21, 27. st. בֵּית ע׳, ܒܠܢܝܢ st. ܒܝܬ ܢܝܢ, باوريج st. ܒܝܬ ܥܘܪܒ (*Assem.* Th. 4, S. 739.), *Βαίσαν*, *Βασάν* st. בית שאן bei Cedrenus, Euseb., Steph., wofür *Salmas.* zu Solin. S. 436. mit Unrecht *Βηθσάν*, *Βεθσάν* postulirt, u. v. a. bei *Reiske* zu Abulf. Ann. II. S. 628., *Gesenius* zu Burckhardts Reisen S. 491., *Ewald* zu Wakedi S. XV., *Rödiger* de Arab. libb. historr. interpr. S. 21. Die Zusammensetzung ist dann wie בֵּית דָּגוֹן Jos. 15, 41., בֵּית פְּעוֹר Deut. 3, 29.

Cap. 11, 10 — 32.

Genealogie von Sem bis Abram.

Nach der gegenwärtigen Gestalt der Genesis hebt die Erzählung von neuem mit Sem an vgl. C. 10, 22. 24. 25. und geht bis zum Stammvater der Hebräer fort. Doch erkannten wir oben S. 257. das Verhältniss umgekehrt so, dass der Ergänzer einen Theil aus der vorliegenden Genealogie der Grundschrift herüber in die seinige nahm, und wir haben hier zunächst den Zusammenhang der Grundschrift und ihren Gedankengang nachzuweisen. Denn dass dieses Stück, obschon auch nicht ein Mal אֱלֹהִים darin vorkommt, der Grundschrift angehöre, ist von *Eichhorn*, *Ilgen*, *Gramberg* u. a. anerkannt, und hinlänglich bewiesen durch den genauen Parallelismus, den diese nachsündfluthige Genealogie mit der antediluvianischen C. 5. hält, welche wir aus triftigen Gründen der Grundschrift beilegen mussten. Hier, wie dort, sind zehn Generationen gegeben, welche Abram abschliesst; hier, wie dort, übersteigt die Lebensdauer der Voraltern das gewöhnliche Lebensziel, denn der am frühesten Verstorbene lebt 148 Jahre, und beide Genealogien zusammen führen erst einen Gedanken durch, über den bereits oben S. 130. ff. gesprochen ist; hier, wie dort, ist uns die Lebensdauer vorgerechnet, von der Geburt bis zur Geburt des ersten Sohnes und von da an weiter bis zum Tode, und der samarit. Text erhöht noch die Symmetrie dadurch, dass er, wie in C. 5. der Fall ist, beide Angaben summirt und die ganze Lebensdauer jedes Einzelnen zugiebt. Auch hier weichen wieder die Septuag. wie der sam. Text rücksichtlich der chronologischen Bestimmungen ab, die wir in folgender Tafel nach *Vater* zusammenstellen:

Stammväter.	Hebr. Text.			Septuaginta.			Sam. Text.		
	Jahre vor der Geburt des Sohnes.	Rest des Lebens.	(Ganze Lebensdauer.)	Jahre v. d. G. d. S.	Rest d. L.	(Ganze Ld.)	Jahre v. d. G. d. S.	Rest d. L.	Ganze Ld.
Schem	100	500	600	100	500	600	100	500	600
Arpachschad	35	403	438	135	400 (430)	535 (565)	135	303	438
(*Kaïnan*)	*	*	*	130	330	460	*	*	*
Schelach	30	403	433	130	330	460	130	303	433
Eber	34	430	464	134	270 (370)	404 (504)	134	270	404
Peleg	30	209	239	130	209	339	130	109	239
R'û	32	207	239	132	207	339	132	107	239
S'rûg	30	200	230	130	200	330	130	100	230
Nachor	29	119	148	179 (79)	125 (129)	304 (204)	79	69	148
Terach	70	(135)	205	70	(135)	205	70	(75)	145

Wie sich C. 5. diese Abweichungen als willkührliche, nach bestimmten Grundsätzen vorgenommene Aenderungen erwiesen, ebenso zeigt sich hier der hebr. Text hinsichtlich der ursprünglichen Gestalt als der alleinig richtige, den die anderen beiden Textesgestaltungen in gleicher Weise abgeändert haben. 7) Am consequentesten ist der sam. Codex. Hier ist

7) *J. D. Michaëlis* Commentatio de Chronologia Mosis post Diluvium in den S. 128. angeführten Abhandlungen. *Gesenius* de Pent. Sam. S. 48.

abermals der Grundsatz durchgeführt, dass nie der Sohn älter werde als der Vater, und darum mussten dem Eber nur 404 Lebensjahre gegeben werden, wie dem Terach 145 st. 205. (v. 32. vgl. dazu *Ilgen* Tempelarch. S. 63. ff.), offenbar dazu berechnet aus C. 11, 26. u. 12, 4. Andrerseits sind die 70 Jahre Terachs vor der Geburt Abrams das Minimum der Zeugungsfähigkeit. Er giebt daher überall 100 Jahre zu, die er beim Rest des Lebens in Rechnung bringt, bis auf Nachor, wo dies Verfahren einen Verstoss gegen das erste Princip veranlasst hätte. Darum addirt und subtrahirt er auf beiden Seiten nur 50 Jahre, um das Gesammtalter von 148 Jahren ungestört zu lassen. Die Septuaginta folgen ähnlichen Grundsätzen, leider aber ist ihr Text durch die grosse Masse von Varianten sehr unsicher. Im Ganzen zeigt sich übrigens, wie beim Samaritaner, dass sie vor dem 70. Lebensjahre keine Zeugungsfähigkeit gelten liessen, und deshalb überall 100 Jahre zusetzten. Ferner beobachten sie für den Rest des Lebens eine stufenweise Abnahme, nur dass bei ihnen die ganze Lebensdauer beträchtlich höher herauskommt, als nach dem Grundtexte, wodurch zugleich schroffe Uebergänge vermieden sind. Namentlich befremdend sind aber die Angaben für Nachor, wo vielleicht die Variante 129 für den Rest des Lebens v. 25. ursprünglich die Jahre des Stammvaters vor der Geburt Terachs v. 24. bezeichnen soll, und die daselbst sich findenden 179 Jahre in die zweite Columne v. 25. gehören. Wenigstens giebt auch Josephus Ant. I, 6, 5. nicht 179 sondern 120. Ausserdem sahen die Septuaginta richtig, dass nach Analogie von C. 5. hier 10 Glieder stehen sollten, verstanden aber nicht, vermuthlich durch die neue Ueberschrift v. 27. irregeleitet, dass Abram den Schlussstein bildet, und schieben deshalb aus C. 5, 9. den *Καϊνᾶν* mit denselben Zahlen, die sie für Schelach bestimmen, nach Arpachschad ein. Von hier aus ging er auch in das N. T. Luc. 3, 36. über, und steht nicht minder richtig bei den Sept. C. 10, 22. Dass dieser Zusatz eine spätere Interpolation des griechischen Textes sei, kann die Auctorität des Philo, Josephus, Eusebius, Theophilus gegen die besseren kritischen

Auctoritäten nicht beweisen, so wenig als dieser Zusatz beweisend für eine Mangelhaftigkeit des hebr. Textes ist. Unser masorethische Text bleibt also auch hier unangefochten. Doch kehren wir zurück zu dem, wovon wir oben ausgingen.

Es ist also die Grundschrift, die sich durch Fortführen der Hauptgenealogie den Uebergang zu Abram bahnt, wie oben von Adam zu Noach. Sie weiss nichts von Erbauung Babylons, nichts von der Ausbreitung der Völker über die Erde in der Weise, wie sie der Ergänzer erzählt, sondern sie knüpft mit Uebergehung von Japhet und Ham sogleich den Stammvater der Hauptlinie, Sem, den Erstgebornen Noachs, an das Ende der Fluthgeschichte, und noch ist der Zusammenhang vollkommen deutlich, wenn man sofort mit C. 9, 29. die hier folgende Genealogie C. 11, 10. verbindet. Bei ihr werden wir daher ein Anlehnen an das Lokal der Fluthsage erwarten dürfen, und dies finden wir, da die Noachiden am Ararat verlassen werden, und hier Arpachschad d. i. *Ἀῤῥαπαχῖτις*, das Terrain der Völkerscheide (s. S. 256. f.), als Sohn Sems erscheint. Das heisst nichts anderes als: von Arrapachitis aus dringen die Nachkommen Sems vor, und a. a. O. ist gezeigt worden, wie die darauf folgenden Namen als mythische Personen die allmälige Ausbreitung und Zerstreuung im Bilde genealogischer Abstammung versinnlichen. Im folgenden noch begegnen wir Namen, die von Ländern abstrahirte Personen sein mögen. Wenigstens dachten wohl schon die Septuaginta bei *Ῥαγαῦ* = רְעוּ v. 18. wie *v. Bohlen* an die S. 71. erwähnte Stadt und Landschaft Mediens, welche allerdings hier wenig passt, und statt deren man um so mehr einen Namen im Bereich des Semitischen erwarten muss, wenn mit שְׂרוּג (*Σερούχ* Sept.) v. 20. ܣܪܘܓ, سروج gemeint ist. So hiess früher ein District Mesopotamiens in der Nähe von Harran und Edessa, seit der Zeit der arabischen Eroberung die feste Stadt *Βάτνη* (Amm. Marc. XIV, 9.)

ܒܛܢܢ Bar Hebraeus S. 84. [8]), die früher den Namen ܒܛܢܢ ܕܣܪܘܓ oder ܒܛܢܢ ܕܣܪܘܓ führte. Die Stadt ist besungen von Hariri Cons. 30. S. 331. 332. Indess ist hierbei keine scharfe Gränzlinie zu ziehen, und wie die griechischen Genealogien oft von Personificationen lokaler Verhältnisse zu Personificationen von Volksstämmen übergehen und mit Königsreihen enden; so gehen hier ähnliche Personificationen ohne alle Veränderungen in der Form allmälig zu wirklichen Personen über. Für eine solche kann schon נָחוֹר gelten, die unmöglich mit *v. Bohlen* = חָרָן genommen werden darf, sicher aber ist eine solche, der Bedeutung *mora* ungeachtet, תֶּרַח, der Vater Abrams. Er als Stammvater der Hauptperson im Folgenden, welche mit ihren nächsten Verwandten immer in näherer Berührung blieb, erfordert eine grössere Aufmerksamkeit, und darum setzt der Erzähler, nachdem er, gegen die Analogie der vorausgehenden Glieder, v. 26. *drei* Söhne Abram, Nahor, Haran erwähnt hat (vgl. C. 5, 32.), von neuem an v. 27. mit einer besonderen Ueberschrift, wie C. 6, 9., und beginnt nun die Specialgeschichte mit einer vorausgehenden Nachweisung der Familienglieder, aus denen später Völker erwachsen sollten, und deren Schicksale bis zur Einwanderung nach Harran in Mesopotamien. Unverzüglich geht die Genealogie in die Geschichte Abrams über und findet ihre Fortsetzung theils in der fortlaufenden Patriarchengeschichte, theils in den genealogischen Notizen der Seitenverwandten C. 22, 20 — 24. 25, 1 — 18. vgl. m. C. 36., worin ein von C. 10. abweichendes ethnographisches System durchgeführt wird. So hängt innerlich alles auf das beste zusammen, und ist durch Analogien

---

8) Der Sinn der Stelle ist: *Chosroës, da er Edessa nicht erobern konnte* ܘܫܩܠ ܠܒܛܢܢ ܣܪܘܓ *nahm Batnon* (سروج) *ein und zog weiter.* Sonderbarer Weise ist sie in der latein. Uebersetzung so missverstanden: *da nahm er die schwangeren Weiber und ging.*

desselben Verfasser hinlänglich geschützt, so dass *Astruc*s (*Schum.*) Vermuthung, v. 27 — 32. seien vom Jehovisten, keinen Augenblick mehr Beachtung verdient.

V. 27—32. geben die für die nachfolgende Geschichtserzählung nothwendigen Notizen: Terach hatte drei Söhne, von denen **Haran** noch zu Ur Kasdim vor (עַל־פְּנֵי zeitlich) seinem Vater starb und den **Lot**, die **Milka** und **Jiska** hinterliess. Die anderen beiden Söhne verheirathen sich: **Abram**, der Erstgeborne, mit **Sarai**, die, wie wir C. 20, 12. (Grundschr.) erfahren, seine Halbschwester war. Sie war aber v. 30. „*unfruchtbar*, *hatte kein Kind*", geflissentlich hier hervorgehoben, weil sich darum ein Haupttheil der Geschichte des Patriarchen dreht. אֵין לָהּ וָלָד tritt deshalb als erklärender Zusatz nach Ew. §. 605. ohne Copula zu עֲקָרָה. Unsere Stelle mit ihrem alterthümlichen וָלָד = יֶלֶד (Samar.) hat kritisch Einfluss gehabt auf die ähnliche 2 Sam. 6, 23. **Nachor** verbindet sich mit **Milka**, der Tochter Harans, und wir ersehen daraus, worauf es ankommt, dass diese Erzväter sich innerhalb ihrer Familie rein erhielten, namentlich die Stammmütter keinem fremden, unreinen Stamme angehörten. — Terach beabsichtigt v. 31. nach Kanaan mit den Seinigen zu ziehen. Genannt sind nur die Hauptpersonen Abram, Lot, Sarai (in Beziehung auf Terach כַּלָּה *Schwiegertochter*, C. 38, 11. 24. 1 Sam. 4, 19. s. *Credner* z. Joël S. 115.), obschon aus C. 27, 43. vgl. m. 24, 10. deutlich ist, dass auch Nachor nicht ausgeschlossen war; aber es ist darum eben so unnöthig mit dem Sam. Texte שרי ואת מלכה כלותו אשת אברם ונחור בניו zu lesen, als mit demselben, den Sept., Vulg. וַיּוֹצֵא אֹתָם st. וַיֵּצְאוּ אִתָּם, womit vielmehr die hier nicht mit Namen genannten Familienglieder zusammengefasst werden, welche *mit ihnen auszogen* aus Ur Kasdim nach Harran. Andere erleichtern die Stelle durch die Aenderung וַיֵּצֵא אִתָּם sc. Terach. S. *Ilgen* Tempelarch. S. 61. — Der Endpunct חָרָן, wo die Auswanderer verweilen und Terach sein Ende fand, ist ein zu allen Zeiten bekannter Ort Mesopotamiens. Es ist حران, *Κάῤῥαι*, in einer weiten, südöstlich von Edessa sich ausbreitenden Ebene gelegen, umschlossen von einem

hohen Bergrücken, in einer baum- und wasserarmen Gegend [9]) (Ibn Ajjas), die fast nichts als Fichten (s. Cod. Nazar. Th. 3. S. 72.) aus ihrem rothen Boden hervortreibt. Hier lebten Nachors Nachkommen als Nomaden C. 27, 43., hier war der verschlossene Brunnen, wo Abrahams Knecht die Rebecka C. 24., Jacob seine Rahel fand C. 29., und arabische Geographen kennen noch die Quellen ausserhalb der Stadt, welche die Einwohner nothdürftig mit Wasser versehen. Vgl. Abulf. Mesop. S. 16. Als wichtiger Ort wird Harran noch unter den assyr. Eroberungen 2 Reg. 19, 12., als Handelsort Ez. 27, 23. genannt, und in der röm. Periode war es, als *antiquum oppidum* Amm. Marc. XXIII, 3. bekannt, der Schauplatz, wo Crassus Schlacht und Leben verlor Dio Cass. XL, 25. In der Araberzeit behauptete Harran seine Wichtigkeit als Residenz Merwans, des letzten Ommajjaden Abulf. Ann. I. S. 468. 484. 486., erhielt sich noch im Kampfe mit Alaëddin Abulfar. hist. dyn. S. 475. und wird ausdrücklich als grosse, befestigte Stadt (قصبة الجزيرة Jak. Moscht.) genannt, als Hauptsitz sabäischer Kulten und wissenschaftlicher Studien (Lobab). Erst von Hulakus Zeit an (Bar-Hebr. S. 532.) scheint der Ort in Verfall gerathen zu sein, so dass ihn Abulfeda Mes. a. a. O. als zerstört nennt. Noch jetzt sind Trümmer erhalten und von Arabern, denen der Ort durch Abrahams Aufenthalt geheiligt gilt, bewohnt. *Buckingham* (S. 111. ff.) sah sie von der alten Burg Edessas aus in einer Entfernung von 8 Stunden (eine Tagereise Isthakhri, Abulf.) liegen und berichtet nach der Aussage der Edessener, dass dort noch Spuren von Mauern und Gebäuden, besonders Ueberreste einer alten Burg angetroffen würden. Vgl. *Niebuhr* II. S. 410., *M. Kinneir* S. 370. Dass Terach auf dem Wege nach Kanaan Harran berührt, ist eine richtige Angabe. Denn die alte Karavanenstrasse führte über Har-

---

9) Daher der Name حَرّان, das nach Tebrizi zur Hamasa S. 793. f. الشديد العطش bedeutet.

ran, wie die jetzige über das nahegelegene Orfa (Edessa). Vgl. *Mannert* Th. 5. S. 282. f. — Schwieriger zu bestimmen ist der Ausgangspunct אוּר כַּשְׂדִּים *Ur der Chaldäer* vgl. C. 15, 7. Neh. 9, 7. Sehen wir ab von der jetzigen Verbindung dieser Genealogie des älteren Referenten mit dem babylonischen Thurmbau, den der Ergänzer einschiebt, und berücksichtigen, dass die Grundschrift davon nichts weiss, so fallen von selbst die früheren Vermuthungen (Eupolem. b. Euseb. pr. ev. IX, 17.), das Stammland der Familie Terachs müsse in Babylons Nähe sein, so sehr auch spätere, aus der hebr. Bedeutung von אוּר gefolgerte Ausschmückungen durch Missverständniss des Gebiets der Chaldäer dies Lokal festhalten, und namentlich Abraham in eine seltsame Verbindung mit Nimrod setzen. Vgl. *Eisenmenger* Judenth. Th. 1. S. 490. ff. u. a. bei *Gesenius* Hall. Encycl. Th. 1. S. 157. Doch weichen selbst diese Erdichtungen wieder ab und versetzen Abraham nach Edessa. Ja! man hat sogar in allem Ernste U r h o i mit *Ur* identificiren wollen. Im Contexte liegt davon keine Spur, der vielmehr durch seinen Ausgangspunct v. 10. ein Vordringen der Semiten aus Nordosten nach Südwesten andeutet. Nach dem Norden hinauf verweisen ferner auch die כַּשְׂדִּים, worunter nur die Nordchaldäer (s. C. 22, 22.) verstanden werden können. Ohne einen bestimmten Ort angeben zu können, werden wir uns wenig von der Wahrheit entfernen, wenn wir אוּר in die Nähe der Quellen des Tigris versetzen, wo Xenophon Chaldäer fand. Dazu kommt der eingestandenermaassen u n s e m i t i s c h e Name. Er findet sich sicher noch zweimal: bei Amm. Marc. XXV, 8. in *Ur*, welches er ausdrücklich ein *p e r s i c u m castellum* nennt. Dies wird zwar seit *Bochart*, *Cellarius* (denen *Gesenius*, *v. Bohlen* u. a. folgen) für das hier in Rede stehende Ur Kasdim gehalten, kann es aber schon wegen seiner zu südlichen Lage zwischen Hatra und Nesibis in den mesopotamischen Wüsten nicht sein. Dazu wird man es für eine spätere, persische Anlage halten dürfen. Sodann führt Strabo XI. S. 694. einen festen Ort *Οὔερα* (*Οὔερ*) in Medien (bestimmter in Atropatene) an, 2400 Stadien vom Araxes entfernt, wo gar kein

Grund ist, mit *Mannert* Th. 5. S. 146. eine Entstellung des Namens zu vermuthen. Wir dürfen mithin für den persisch-medischen Namen *Οὐερ*, *Ur* = אור eine Erklärung aus dem Bereiche des Indogermanischen suchen, und hier bietet sich ungezwungen zum Vergleich dar das Zend. *vare* (*var*), eigentlich *ein District*, wie merkwürdig genug die Sept. *Χώρα τῶν Χαλδαίων* übersetzen, das auch wohl auf einen abgegränzten Ort: *eine Stadt* übertragen werden konnte, wie auffallend Eupolemos *Οὐρίη* durch *Χαλδαίων πόλις* erklärt. Im pers. Namen bei Ammian, wie im hebräischen, hat sich *v* zum Vokal *u* erweicht und konnte nur mittelst des Vokalträgers א hebräisch geschrieben werden. [1])

Cap. 12—25, 18.

Specialgeschichte Abrahams.

Endlich ist der Stammvater des hebräischen Volks losgezweigt, und sogleich schliesst sich an ihn der Zweck: Abrahams unvergleichliche Frömmigkeit und Gottergebenheit nachzuweisen, und die Früchte zu zeigen, welche dadurch auf die spätesten Nachkommen vererbt sind. Er ist der auserwählte Liebling Gottes, das unerreichte Ideal des Glaubens (vgl. C. 15, 6. m. Num. 20, 12.). Als solches lebte er in der Volkserinnerung. Seine moralische Grösse, Gottes durch sie gewonnene Segnungen, der aus diesen entsprossene und auf sie stets zurückgeführte Wohlstand machen den Hauptinhalt seiner Begebenheiten aus, durch die er als Muster den fernsten Enkeln vorleuchtet. So sehr wir zwar auf das bestimm-

---

1) *Brosset* findet eine Beziehung zu dem Stammlande Abrahams im Georgischen *houria*, *houriastan*, womit *Juden*, *Judenland* = *hréal*, *hréastan* im Armen. bezeichnet werden. Vgl. Journal des Savants. 1835. S. 181.

teste die Ansicht ablehnen, nach welcher Abraham eine lediglich erdachte Person ist, und vielmehr auf Festhalten seiner historischen Existenz dringen: so wenig dürfen wir doch in Abrede stellen, was sich im Einzelnen noch weiter wird nachweisen lassen, dass Abraham Gegenstand der dichtenden Volkssage wurde, die ihre Ideale an den Stammvater anknüpfte, und gerade sie als das wichtigste aus seinen Schicksalen hervortreten liess. Es wäre daher eine unbillige Forderung, wollten wir vom späteren Verzeichner eine in sich abgeschlossene, vollständige G e s c h i c h t e des Lebens Abrahams erwarten, wo er nur einzelne characteristische Züge, gleichsam nur Bruchstücke aus seinem Leben vorfand, die mehr ein Beispiel nachahmungswürdiger Grösse, als eine Darstellung äusserer Erlebnisse darboten. Und dies, wie wir es erwarten dürfen, giebt die Genesis. Denn zuerst dem Willen Gottes folgend (C. 12.) vollbringt Abram (so heisst er bis zu C. 17.), was Terach bereits im Sinne hatte. Er wandert aus Harran aus nach Kanaan, begleitet von den Seinigen und Lot, und sogleich schliesst sich daran die doppelte Verheissung: e i n e r z a h l r e i c h e n, g o t t g e w e i h e t e n N a c h k o m m e n s c h a f t, und d e s B e s i t z e s d e s L a n d e s K a n a a n. Um die Erfüllung dieser doppelten Verheissung dreht sich der Hauptinhalt des Buchs, und an ihr entwickelt sich die Erhabenheit des Stammvaters. Welche Prüfungen legt nicht Gott der Frömmigkeit auf! Zunächst ist Sara, die wiederholt nur durch Gottes unmittelbaren Schutz C. 12, 10. ff. C. 20. ihrem Gatten in unbeflecktem Besitz erhalten wird, unfruchtbar (vgl. C. 11, 30.), und um so schärfer contrastiren damit die genannten wiederholten Verheissungen, C. 12. 15. 17. 18. Feierliche Bündnisse knüpfen ihn enger an Gott C. 15. 17., göttliche und menschliche Segnungen häufen sich (vgl. C. 14, 19.), der verheissene Besitz des Landes Kanaan wird durch das freiwillige Weichen Lots C. 13, 11., durch den ob ihrer Lasterhaftigkeit (C. 13, 13. 15, 16.) sicheren Untergang der Kanaaniter, durch freiwillige Zugeständnisse C. 20, 15. nicht angefochten, die Ansprüche darauf mehren sich neben Gottes Versprechungen durch Ankäufe C. 23. und

Verdienste um dasselbe C. 21, 25.; er ist ein reicher, mächtiger, geehrter Stammfürst (C. 18. 14. 21.): aber das eine Glück, wodurch alle Verheissungen erst in Wirklichkeit treten können, ein Sohn der rechtmässigen Gattin, ein rechtmässiger Erbe aller göttlichen Segnungen, scheint hoffnungslos zu schwinden, da Abraham bereits das 99. Jahr überschritten C. 17, 1. und Sara physisch aufgehört hat, für die Geburt eines Sohnes fähig zu sein C. 18, 11. Dennoch bleibt Abraham fest in seinem Glauben, und je weiter die Erfüllung der Verheissungen hinausgeschoben ist, je mehr der Schwierigkeiten sich häufen, um so schlagender wird Abrahams Gottvertrauen durch Isaaks Geburt C. 21. gerechtfertigt. Aber es harrt seiner noch die härteste Prüfung. Isaak ist nach Ismaëls Entfernung allein im väterlichen Hause, er wächst bereits gedeihlich heran: da fordert Gott vom Abraham den einzigen, lang ersehnten, geliebten Sohn zum Opfer C. 22., und ohne Zaudern, ohne Murren ist er bereit, zu vollbringen, was Gott fordert. Schon ist der Altar geordnet, schon liegt der Knabe gebunden auf dem Holzstoss, als Gott der Beweise genug gesehen, seine Verheissungen wiederholt und den ewigen Bund erneuert, der auf die Frömmigkeit und Gottergebenheit des Stammvaters gegründet ist. Die Segnungen, deren er sich würdig zeigte, sind ein unveräusserbares Erbgut, welches um Abrahams willen auf seine rechtmässigen Nachkommen übergeht. Hier erreicht das Buch seine Spitze, und der ganze Pentateuch führt den Nachweis, wie diese Segnungen und Verheissungen in der Folgezeit verwirklicht sind. Vgl. *Ewald* Compos. S. 270. ff. Wo es darauf ankommt, diese Gedanken durchzuführen, ist die Erzählung nicht nur vollständig, sie ist sogar umständlich, wiederholend, um recht nachdrücklich hervorzuheben, was die Hauptsache ist. Deutlich ist dazu alles übrige diesen Gedanken untergeordnet. Ismaël muss, wie erwähnt, weichen, denn er soll nicht mit dem Sohne der rechtmässigen Gattin erben C. 21, 10.; Keturas Söhne werden mit Geschenken abgefunden und aus dem Hause entfernt, um Isaaks Ansprüche auf das verheissene Land nicht zu schmälern C. 25., und es bleibt diesen Seiten-

verwandten nichts von Gottes Segnungen, als die Gewissheit zu Völkerschaften heranzuwachsen, darum, weil sie Abrahams Same sind C. 17, 20. 21, 13. Alle menschlichen Ansprüche werden den von Gott verliehenen Vorrechten untergeordnet; Abraham und Sara erscheinen wahrhaft als geheiligte Personen, denen über Fluch und Segen unbedingte Macht gegeben ist C. 12, 2. 20, 17., an denen sich zu vergreifen Unheil bringt C. 12, 10. ff. C. 20.: und dagegen treten nicht nur alle Begebenheiten der Seitenverwandten C. 22, 20—24., alle Ereignisse, die nicht unmittelbar jene Idee berühren, in den Hintergrund, sondern die der Volkssage nacherzählenden Referenten sind auch so wenig um eine vollständige Harmonie im Leben Abrahams bekümmert, dass sicher die von den Exegeten herausgestellten Schwierigkeiten, z. B. wie es möglich war, dass die bereits 90jährige Sara C. 17, 17., welche schon über das Alter Kinder gebären zu können hinaus zu sein schien, doch noch so viele Reize entwickeln konnte, dass sie C. 20. Abimelechs Sinnlichkeit rege zu machen im Stande war u. a. m., ihnen gar nicht in den Sinn kamen.

In der Grundschrift bereits ist die Idee, welche sich in des Patriarchen Leben ausdrückt, ausgesprochen, nur dass in ihr die Geschichte Abrahams verhältnissmässig kürzer gehalten ist, weil nicht ihm, sondern dem unmittelbaren Stammvater des Volks, dem Jacob die vorzüglichere Aufmerksamkeit zugewendet wird, und somit gerade dem Ergänzer viel Gelegenheit gelassen blieb, auszufüllen und zu erweitern. Doch übersehen wir hier nur mit einem Blicke, was vom Verfasser der Grundschrift herrührt, so bereitet er schon C. 11, 30. 31. durch die Notiz von Saras Unfruchtbarkeit und Terachs Plane, nach Kanaan einzuwandern, das Folgende genügend vor, und C. 17, 8. ist Abraham im Lande Kanaan als Fremdling (vgl. C. 20, 13.). Hier hat es nun Zweck und Bedeutung, dass Gott als אֵל שַׁדַּי C. 17, 1. sogleich beim ersten Erscheinen des Patriarchen auf dem verheissenen Boden mit seinem Auserwählten einen Bund schliesst, und die Beschneidung zum Wahrzeichen desselben bestimmt; dass er hier dem im Alter bereits weit vorgerücktem Paare (vgl. v. 1. u. 17.) die öfters

ge-

genannte doppelte Verheissung giebt, und sogleich hier ihre Namen *Abram* und *Sarai* in die bedeutsamen *Abraham* und *Sara* umändert, was in der gegenwärtigen Gestalt des Buchs seine Wirkung verfehlt. Sodann erzählt der Verfasser C. 20, 1 — 17. den Raub der Sara durch Abimelech; C. 21, 2 — 32. Isaaks Geburt, Ismaëls Entfernung, Abrahams Vertrag mit Abimelech; C. 22, 1 — 13. 19. seine Bereitwilligkeit, Isaak zu opfern; C. 23. Saras Tod und den Ankauf eines Ackers; C. 25, 7 — 11. Abrahams Ende neben Familiennachrichten der Nebenverwandten C. 22, 20 — 24. 25, 1 — 6. 12 — 18.: genau also die Scenen aus dem Leben des Patriarchen, in denen sich der Charakter desselben am deutlichsten ausspricht. Rücksichtlich der Vollständigkeit erheben sich aber hier einige Schwierigkeiten, die wir zuvor noch beleuchten und mit der Erzählungsmanier des Verfassers in Einklang bringen müssen. Denn C. 17, 18. ist Ismaël als Abrahams Sohn vorausgesetzt, v. 25. ist er bereits 13 Jahre alt, ohne dass über seine Geburt zuvor ein Wort gesagt wäre. Dennoch muss die Erzählung als vollständig betrachtet werden, denn C. 21, 9. 10. 25, 12. sagt uns derselbe Referent, dass Ismaëls Mutter Hagar war, eine Aegypterin und Magd der Sara, gerade so an rechter Stelle nachgebracht, wie er C. 20, 12. erst beibringt, dass Sara Terachs Tochter war, anstatt dies schon oben C. 11. in der Genealogie zu berücksichtigen. Wie kurz überhaupt die Grundschrift über solche Nebendinge hinweggeht, zeigt C. 25, 1. Keturas Beispiel, von der selbst der Ergänzer nichts weiss, besonders aber C. 19, 29., wo der ältere Referent die Zerstörung des Jordankreises und die Errettung Lots mit seinen Töchtern in einem Verse erzählt, worüber sich der Ergänzer vervollständigend in einem ganzen Kapitel verbreitet. Aber doch kann der Verdacht nicht abgewehrt werden, dass das Leben Abrahams nach der Grundschrift nicht ganz vollständig mehr vorliege. Denn der Uebergang Abrahams von Harran nach Kanaan ist, obschon angedeutet, sehr unvollkommen erzählt, eine Notiz gerade, auf die es hauptsächlich ankommt. Dazu setzt C. 20, 1. מִשָּׁם die Bestimmung eines Lokals in Kanaan voraus. Es muss nach C. 13, 18. Elone

Mamre sein, aber die Grundschrift sagt es nicht. Sehr möglich, dass zwischen C. 11, 32. und 17, 1. noch einige kürzere Notizen standen, etwa in Weise von C. 12, 5. 6. 8. 13, 18., die aber so mit der Erzählung des Ergänzer verwuchsen, dass sie nicht mehr herauszufinden sind. Ein ähnlicher Fall ist C. 29. u. 30., Num. 10. u. 20. (wo zu Anfange des letzteren einige Worte fehlen), und instructiv sind Gen. 22. u. 25, 19. ff., wo der Uebergang so allmälig geschieht, dass nur schwer die einzelnen Bestandtheile gesondert werden können. Darüber an den betreffenden Stellen.

Der Ergänzer, der auch hier sein Abhängigkeitsverhältniss von der Grundschrift schon durch den Gebrauch der Formen Abram und Sarai bis auf C. 17., durch Berechnungen, wie C. 16, 16. aus C. 17, 1. u. v. 25. u. a. kundgiebt, bleibt vollkommen seinem wiederholt gezeigten Charakter treu, indem er die Stücke der Grundschrift in genauere Verbindung setzt C. 20, 18. 21, 1. 33. 34., ergänzt C. 12, 1—8., C. 13. 16., erweitert C. 18. 19. oder andere Gestalten der im Originale erzählten Sagen nachbringt C. 12, 10—20. vgl. m. 20, 1—17.; C. 15. m. 17.; C. 16. m. 21., was im Einzelnen nachzuweisen der nachfolgenden Darstellung vorbehalten werden soll. Nirgends ist aber das Verhältniss beiderlei Stücke so verkannt, wie bei *v. Bohlen*, wenn er S. 152. sagt: „er (der israelit. Erzähler) eilt nunmehr zu seinem Volke hinüber, und steht mit den meisten der folgenden Erzählungen auf dem Boden der heimischen Sage, welche von Isaak an immer selbstständiger wird, wobey dann auch merkwürdigerweise der Gottesname Elohim oder die zum Grunde gelegte ältere und polytheistische Urschrift seltener erscheint", denn nicht nur die Grundlage der ächt hebräischen Auffassung des Lebens Abrahams, in welchem namentlich ein strenger Monotheismus ausgedrückt ist, sondern auch fast das ganze Leben Jacobs ist die Darstellung der vermeinten polytheistischen Urschrift.

Cap. 12.

Während der Verfasser der Grundschrift C. 11, 31. Terach den Plan fassen lässt, aus dem Gebiete der Kasdim nach Kanaan zu wandern, lässt

V. 1—9. der Ergänzer Jehova dem Abram den Befehl ertheilen, aus seinem väterlichen Hause in das Land zu ziehen, welches er ihm zeigen wolle, und somit ist es nicht menschlicher Plan, sondern göttliche Veranstaltung, dass Abram mit der Verheissung, Stammvater eines grossen Volks zu werden (v. 2.), begleitet von Sarai, Lot und allem, was sie zu Harran erworben hatten, in einem Alter von 75 Jahren (v. 5.) nach Kanaan einwandert, das damals die Kanaaniter im Besitz hatten (v. 6.). Hier in der Nähe von Sichem erscheint ihm Jehova und verheisst seinen Nachkommen den Besitz dieses Landes. Abram erbaut für Jehova einen Altar (v. 7.); einen zweiten (v. 8.) an dem Orte, wo er zwischen Beth-el und Ai sein Zelt aufschlug, und wandert (v. 9.) weiter gen Süden.

V. 1. Es könnte scheinen, als ob mit den Ausdrücken: *aus deinem Vaterlande* (C. 24, 4. 30, 5.), *aus deinem Geburtsorte, aus dem Hause deines Vaters* die Erzählung zurückginge zu dem C. 11, 31. erwähnten Zeitpuncte, und manche Erklärer, wie *Merc.*, *Bonfr.*, *Rosenm.*, nehmen wirklich eine Wiederholung an, obschon aus v. 4. 5. deutlich hervorgeht, der Erzähler meine Harran. מוֹלֶדֶת kann daher nicht in der engsten Bedeutung genommen werden, sondern wie C. 24, 4., wo Abraham seinen Knecht gleichfalls „in sein Land und seinen Geburtsort“ sendet, und der Knecht nach Harran geht. Wie indess an letzterer Stelle die Ausdrücke gehäuft sind, um das Land dem Abraham angehört, mit Nachdruck dem fremden entgegenzusetzen, ebenso hat die Häufung hier den Zweck, darauf hinzuweisen, wie Gott nichts geringes fordere, wenn er vom Abram verlangt, er solle die Bande der Familie zerreissen und als Fremdling in ein Land wan-

dern, welches er ihm zeigen wolle. Vergleichen wir damit noch die Notiz von Abrams Alter v. 4., so folgt vgl. mit C. 11, 26. 32., dass Abram noch bei Lebzeiten Terachs das väterliche Haus verlassen musste, und bei der Zähigkeit, mit welcher Nomadenstämme an einander hängen, erscheint Gottes Forderung um so wichtiger. Dass dies wirklich der Sinn des Erzählers, der Terachs Todesnachricht unangetastet stehen liess, sei, wird um so wahrscheinlicher, da auch die Zahlangaben in der Grundschrift C. 17, 1. 25. 21, 5. Terach noch 35 Jahre nach Isaaks Geburt leben lassen, und der Ergänzer offenbar von diesen Daten aus vgl. C. 16, 16. 3. seine Altersbestimmungen C. 12, 4. berechnet. Terachs Tod steht demnach C. 11, 32. angegeben, weil die Erzählung hier mit ihm abschliesst, und später C. 22, 20. nur Nachrichten von Nachor nachfolgen, gerade wie Abrahams Tod C. 25, 7. erzählt wird, obschon er den Zahlangaben v. 7. 20. 26. gemäss noch 15 Jahre nach Jacobs Geburt muss gelebt haben.

V. 2. וֶהְיֵה בְּרָכָה, wörtlich *und sei ein Segen* (vgl. Ps. 21, 7.), sagt mehr, als *καὶ ἔσῃ εὐλογημένος* Sept., was bereits im vorausgehenden וַאֲבָרֶכְךָ liegt. Denn Abram soll nicht allein g e s e g n e t von Gott sein, sondern zugleich ein S e g e n s p e n d e r für die, welche ihm nahe stehen. Während v. 2. namentlich die erste Seite, Gottes Segnungen, die Abram treffen sollen, darstellt, so fasst V. 3. vorzugsweise nur die zweite Seite auf, indem Gott verheisst, die zu segnen, die seinen Auserwählten segnen, denen zu fluchen, die ihn lästern (vgl. C. 27, 29. Num. 22, 6.), und ihm hier das Versprechen giebt, d a s s d u r c h i h n a l l e S t ä m m e d e r E r d e s i c h g l ü c k l i c h p r e i s e n s o l l e n. Der letztere Gedanke, ausschliesslich dem Ergänzer angehörig, ist noch viermal unter den Verheissungen wiederholt, die den Stammvätern gegeben werden. Die Stellen erläutern sich gegenseitig dahin, dass בְּךָ a. u. St. und C. 18, 18. (בו) die Nachkommenschaft einschliesst, denn C. 22, 18. 26, 4. ist בְזַרְעֲךָ, C. 28, 14. בְּךָ וּבְזַרְעֶךָ dafür gesagt; dass ferner מִשְׁפְּחֹת הָאֲדָמָה a. u. St. und 28, 14.

s. v. a. גּוֹיֵי הָאָרֶץ C. 18, 18. 22, 18. 26, 4. sind, mithin nicht ausschliesslich von den kanaanitischen Stämmen im gelobten Lande (*Bertholdt* de ortu theologiae vet. Hebr. S. 102.) die Rede sein kann. Endlich wechselt נִבְרְכוּ, das nur hier und C. 18, 18. 28, 14. vorkommt, mit הִתְבָּרְכוּ C. 22, 18. 26, 4. Im späteren Style ist הִתְבָּרֵךְ בְּ *sich segnen bei, durch jem.* Jer. 4, 2. Jes. 65, 16. Ps. 72, 17., wie בֵּרֵךְ בְּ Gen. 48, 20. die Bedeutung hat: segnen, so dass man jemandem das Glück eines genannten anwünscht. Dennoch passt die hierauf sich stützende Erklärung: *bene precabuntur sibi per posteros tuos* i. e. *sibi Ismaëlis sortem adprecabuntur* (Cleric. Gesen. Lex. man. S. 177.) so wenig in den Zusammenhang unserer Stelle, die von Segnungen spricht, welche von Abram aus über alle Völker der Erde sich verbreiten sollen, als in den Zusammenhang der übrigen. Nur wo der Patriarch in seiner ganzen Wichtigkeit hervortritt als Stammvater eines grossen, gesegneten und in der Furcht des Herrn glücklichen Volks, als Begründer zeitlicher und ewiger Wohlfahrt durch Frömmigkeit und Gehorsam: nur da erscheint der in Rede stehende Gedanke, und man fühlt leicht die Inhaltslosigkeit, wenn der Sinn wäre, er solle den Völkern der Erde als Segensformel dienen, weil er Gottes Gebote bewahrte C. 22, 18. Vielmehr muss נִבְרַךְ = הִתְבָּרֵךְ *sich segnen* den Sinn haben: *sich glücklich preisen* (vgl. Deut. 29, 18.), sich gesegnet wissen, und der Blick des Erzählers erhebt sich damit zu der Hoffnung, dass einst die Völker der Erde an Israëls Heile sollen Theil nehmen. Wie dieses den späteren Nachkommen durch die Glaubensstärke und Treue ihrer Vorväter, namentlich Abrahams, zu Theil wurde, ebenso werden auch die Heiden den Grund ihres Glückes, das ihnen durch Abrahams Samen zukommen soll, nur in jenen Mustern der Gottergebenheit suchen dürfen. Schon oben S. 193. f. wurde gewiesen, wie dies, als einer der erhabensten Züge im Kreise messianischer Hoffnungen, nur von einer Vereinigung aller Völker auf Zion in der wahren Erkenntniss Gottes, von einer Ver-

breitung der Jehovareligion über die ganze Erde, von der Gründung eines grossen Gottesreiches könne verstanden werden. Nur darin können die Völker der Erde sich wahrhaft glücklich preisen, und mit Recht kehrt dieser Gedanke zum öftern wieder bei den Personen, welche vom religiösen Standpuncte aus als die Mittler des Heils der Menschheit betrachtet werden. Schon die Sept. erklären *καὶ ἐνευλογηθήσονται ἐν σοὶ πᾶσαι αἱ φυλαὶ τῆς γῆς* vgl. Sir. 44, 21. ff., und Onkel. giebt בְּךָ durch בְּדִילָךְ *deinetwegen*, Tharg. Hieros. בִּזְכוּתָךְ *durch dein Verdienst.* Das N. T. findet Gal. 3, 8. 16. vgl. Act. 3, 25. Rom. 4, 13. 16. diese Hoffnung in Christo realisirt. Vgl. *Hengstenberg* Christolog. Th. 1. S. 53. ff.

V. 5. הַנֶּפֶשׁ אֲשֶׁר־עָשׂוּ nicht: *Seelen, die sie gezeugt* (Luther), sondern: *Sclaven, die sie erworben*, so dass das collective נֶפֶשׁ = נַפְשׁוֹת הַבַּיִת C. 36, 6., נֶפֶשׁ אָדָם Ez. 27, 13., *ψυχή* 1 Macc. 10, 33. Apoc. 18, 13. (wofür der spätere Hellene abstracter Weise *σώματα* gebraucht Arr. peripl. S. 18. vgl. *Ewald* z. Apoc. S. 280.) hier dem übrigen Besitzthume an Vieh und anderer Habe (רְכוּשׁ Sept. *τὰ ὑπάρχοντα* wie C. 14, 11. 16. = קִנְיָן C. 36, 6.) entgegengesetzt ist. עָשָׂה, von Saad. gut durch اصطنع wiedergegeben, ist daher *erwerben* vgl. Deut. 8, 18. = קָנָה Koh. 2, 7., רָכַשׁ C. 46, 6. Der Bedenklichkeit, dass Fremde müssen mit Abram gezogen sein, begegnet Onkel. durch die Deutung: „die sie zu Harran dem Gesetze unterworfen hatten.“ — So wandert Abram nach Kanaan ein und kommt in Sichems Nähe v. 6. nach אֵלוֹן מוֹרֶה = אֵלֹנֵי מ׳ Deut. 11, 30. *Eichenhain Mores*, vermuthlich nach dem kanaanitischen Besitzer benannt, wie *Mamres Eichenhain* C. 13, 18. vgl. m. 14, 13. 24. Die übrigen hier vorkommenden Lokalitäten sind hinlänglich bekannt. שְׁכֶם *Sichem* (jetzt *Nablus*) namentlich, zwischen den Bergen Ebal und Garizim gelegen, bereits in Jacobs Geschichte C. 33. 34. als Stadt erwähnt. Sie fiel dem Stamme Ephraim zu, worauf C. 48, 22. deutet, wurde aber den Leviten eingeräumt Jos. 21,

21. Auch hier ist sie mit Absicht hervorgehoben, denn Sichem gehörte immer zu den heiligen Orten im Lande, wo Jos. 24, 26. ein Heiligthum Jehovas, Jud. 8, 33. 9, 4. 46. ein solches für abgöttische Zwecke vorkommt, und sicher ist es nicht zufällig, dass Rehabeam 1 Reg. 12, 1. ff. zu Sichem seine Volksversammlung (vgl. Jos. 24.) hält und Jerobeam (ebend. v. 25. ff.) diesen Ort zur Residenz erhebt. Diese heiligen Orte im Lande, die erst mehrere Jahrhunderte nach unserem Verfasser als vollkommen gesetzwidrig betrachtet werden, behält vorzugsweise der Ergänzer im Auge und bemüht sich, aus der Volkserinnerung nachzuweisen, wie dieselben schon durch die Patriarchen geheiligt wurden. Geheiligt wurde aber a. u. St. Sichem dadurch, dass Jehova hier dem Abram erschien, dass letzterer hier seinem Gotte einen Altar erbaute v. 7., wie Jacob C. 33, 20., der hier zugleich die Spuren des Götzendienstes in seiner Familie vernichtete. Man kann die spätere Priestersage 2 Chr. 1, 3. vergleichen, welche die Höhe von Gibeon durch den vermeinten Aufenthalt der Stiftshütte auf derselben als heiligen Ort zu rechtfertigen sucht, weil fleckenlose Männer daselbst ihre Opfer darbrachten. — Dieselbe Bewandtniss hat es mit בֵּית־אֵל v. 8., in dessen Nähe Abram von Elon More wandert und sein Zelt (אָהֳלֹה s. 9, 22.) östlich von Bethel und westlich von Ai (Ew. §. 608.) aufschlägt. Denn zu Bethel, auf dem Gebirge Ephraim 2 Sam. 13, 2. Jud. 4, 5. und dem Stamme Ephraim angehörig Jud. 1, 22—25., stand eine Zeit lang das Nationalheiligthum Jud. 20, 18. 26. f. Hier richtete Samuel das Volk 1 Sam. 7, 16. und Opfernde zu Bethel werden ebend. 10, 3. genannt. Jerobeam schloss sich daher nur an bereits bestehendes an, als er gerade Bethel zum Mittelpuncte des abgöttischen Cultus wählte 1 Reg. 12, 28. vgl. Am. 7, 13., was es (vgl. 2 Reg. 10, 29.) blieb bis auf Josia (ebend. 23, 15.), zum Aergerniss der Gottesmänner 1 Reg. 13. Hos. 4, 15. 5, 8. 10, 5. ff. Am. 3, 14. 4, 4. 5, 5. Jer. 48, 13. Auf die nachmalige Heiligkeit deutet auch u. St., indem Abram in Bethels Nähe

(vgl. C. 13, 3.) einen Altar erbaut und daselbst den Namen Jehovas anruft (s. S. 121. f.), und dazu leitet eine unter verschiedenen Formen ausgeprägte Tradition den Ursprung des Namens Bethel von Jacob ab C. 28, 19. 35, 15. (vgl. 31, 13.), dem sich Gott gerade hier offenbarte, obschon es deutlich ist, dass erst allmälig durch das daselbst befindliche Heiligthum der Name *Gotteshaus* entstehen und den ursprünglichen Namen לוז C. 28, 19. Jud. 1, 23. 26. Jos. 18, 13. vgl. 16, 2. verdrängen konnte. Klar ist aber das Interesse, welches die Genesis gerade an Bethel nimt, das zugleich auf eine besondere Auszeichnung dieses Orts abzweckt. Nur zu einer Zeit ist dieß denkbar, als der strafbare, abgöttische Kultus zu Bethel diesen Ort noch nicht für immer von den wahren Jehovaverehrern abschied. — עַי die alte kanaanitische Königsstadt Jos. 7, 2. 8, 1. ff. = עַיָּת Jes. 10, 28., עַיָּא Neh. 11, 31. lag in der Nähe von Bethel Jos. 12, 9. und zwar östlich von demselben, wie aus u. St. hervorgeht. — Als Abram den kanaanitischen Boden betreten hat, giebt Jehova v. 7. ihm die Verheissung, dieses Land seinen Nachkommen geben zu wollen, und in einer sehr bestimmten Beziehung auf diese Verheissung stehen v. 6., wie C. 13, 7., die Worte: *und die Kanaaniter waren damals im Lande*, denen mithin kraft eines von Gott gegebenen Rechtes ihre Ansprüche auf das Land von Abrams Nachkommen streitig gemacht werden durften. So sicher sich durch diese Bezugnahme die in Rede stehenden Worte von selbst gegen jeden Verdacht von Interpolation geltend machen, so wenig darf die historische Andeutung, welche unter Josuas Zeit herabführt, durch irrige Auslegungen, wie *die K. waren schon im Lande*, hinweg interpretirt werden.

V. 9. Abram wandert immer weiter nach Süden (νότονδε Aq.; Sept. ἐν τῇ ἐρήμῳ wie C. 13, 1. 3.).

V. 10 — 20. Eine Hungersnoth veranlasst Abram nach Aegypten zu ziehen. Aus Furcht, die Schönheit seiner Gattin möchte ihm den Tod bringen, bittet er Sarai, sich dort für seine Schwester auszugeben, damit es ihm

wohlgehe und er am Leben erhalten werde um ihretwillen (v. 13.). Indess kaum in Aegypten angekommen, wird Sarai in Pharaos Harem entführt und Abram mit allen Schätzen eines Nomaden (v. 16.) reichlich beschenkt. Doch Jehova sucht Pharao und sein ganzes Haus heim mit heftigen Schlägen, so dass der König die geraubte Gattin dem Abram zurückgiebt und beide unversehrt mit all ihrer Habe entlässt. — Merkwürdig findet sich diese Erzählung mit veränderten Personen und verändertem Schauplatze noch zweimal in der Genesis, nämlich Cap. 20., wo dasselbe nach der Grundschrift dem Abram in Philistäa begegnet, und Cap. 26. beim Ergänzer, der gleichfalls bei Abimelech den Isaak die Rebekka für seine Schwester ausgeben lässt. Es wäre sonderbar, wenn der Zufall so gewaltet hätte, dass wirklich dreimal so ziemlich dasselbe Factum vorgekommen wäre, und die Kritik hat längst nur ein Factum darin erkannt, das sich zu verschiedenen Formen gestaltet hat. Dass aber die Erzähler diese verschiedenen Formen für verschiedene Facta ansehen und als solche erzählen, ist festzuhalten und aus C. 26, 1., wo der Ergänzer auf das ähnliche Factum in Abrahams Leben verweist, deutlich. Dazu ist der Zweck überall derselbe: nachzuweisen, wie Gott sich der Seinigen annehme, jede unrechtmässigen Uebergriffe in die Rechte der geheiligten Personen durch unmittelbares Einschreiten zurückweise und die Auserwählten vor jeder Gefahr schütze. Allerdings ist in allen drei Relationen C. 12, 13. 16. 20, 14. 26, 13. ein reichlicher Lohn an zeitlichen Gütern mit diesem Factum in Verbindung gesetzt, aber nicht anders, als überall im Leben der Patriarchen, denen Gott alle Gefahren zum besten lenkt, und man verkennt sicher den wahren Sinn der Erzählung, wenn man „dem Volksmärchen“ als Zweck unterlegt, den Grund angeben zu wollen, wie der Patriarch so reich an Heerden und Gütern geworden sei.

V. 10. giebt als Grund des Zugs nach Aegypten eine Hungersnoth (רָעָב) im Lande Kanaan an. Dergleichen

kommen bei aller sonst bekannten Fruchtbarkeit des gelobten Landes öfters vor vgl. Ps. 37, 19. Ez. 34, 29. 36, 30. 14, 21. 1 Chr. 21, 12. und können diesen Stellen gemäss nicht so ungewöhnlich gewesen sein. Abram mit seiner beweglichen Habe wandert aus (vgl. C. 26, 1. Ruth 1, 1.) nach Aegypten, das von je an in den Zeiten des Brotmangels der Zufluchtsort war, wie C. 41, 54. (vgl. Ex. 16, 3.) Jos. Ant. XV, 9, 2. Tac. Hist. III, 8. — Wenn Abram v. 11—13. beim Eintritt in Aegypten seine Gattin dahin bestimmt, sich für seine Schwester auszugeben, so hat er dabei nur den Gedanken, dass man ihn, wenn er sich als Gatten kund gäbe, tödten und Sarai wegen ihrer Schönheit (יְפַת־מַרְאֶה v. 11. *schön von Ansehn* C. 24, 16. 26, 7. Ew. §. 490.) zu einer zweiten Ehe zwingen würde. Dagegen hatte er unter der Form des Bruders weniger zu fürchten, wie er selbst v. 13. vgl. C. 26, 7. sagt. — *Sage doch* אֲחֹתִי אַתְּ *du seiest meine Schwester* statt des gewöhnlicheren אֲחֹתוֹ אָנֹכִי (vgl. v. 19.), was die Sept. hier ausdrücken: *ὅτι ἀδελφὴ αὐτοῦ εἰμι.* Dem Vorwurfe einer Lüge beugt der Verf. der Grundschrift C. 20, 12. vor.

V. 15. Die Hofleute Pharaos sahen Sarai „*und priesen sie gegen Pharao*“, was zur Folge hat, dass das Weib genommen wurde *in das Haus Pharaos* (Ew. §. 511.). Dass אֶל bei הִלֵּל nicht *vor* bedeuten könne, versteht sich von selbst. Es steht bei jenem Verbum, wie überhaupt bei den Verbis dicendi nach Ew. §. 627., um die Person zu bezeichnen, *zu* welcher man redet. So auch Jud. 11, 36. und das umgekehrte *zum Schweigen bringen gegen* Num. 13, 30. — Die Schätze, welche V. 16. Abram erwirbt, machen überhaupt den Reichthum eines Nomadenfürsten aus vgl. C. 32, 14. 15. Hiob 1, 3., wobei auch nie *Knechte und Mägde* fehlen dürfen C. 20, 14. 24, 35. 30, 43. 2 Reg. 5, 26. = עֲבֻדָּה רַבָּה C. 26, 14. Hiob a. a. O. Rosse, ein Hauptheil der ägyptischen Viehzucht C. 47, 17. Ex. 9, 3., werden nicht mit genannt, weil sie dem Nomaden weniger nützen und erst spät in Palästina in Gebrauch kamen; dagegen Esel und Kameele neben dem kleinen

und grossen Vieh, welche die Bibel wenigstens auch nach Aegypten versetzt C. 45, 23. 47, 17. Ex. 9, 3. —

V. 17. Jehova schlägt Pharao und sein Haus mit heftigen Schlägen, worunter Krankheit, überhaupt Plagen vgl. C. 20, 17. zu verstehen sind, wie der Mensch *geschlagen* wird mit dem Aussatze 2 Reg. 15, 5., der Elephantiasis Hiob 2, 7., Pest Num. 14, 12., Blindheit Gen. 19, 11., Landplagen Ex. 7, 27. und des Lebens Mühseligkeiten Ps. 73, 5. Dabei liegt die dem Alterthume gemeinsame Vorstellung zum Grunde, dass ein Vergehen am Heiligen göttliche Strafen nach sich ziehe, die nur durch Restituiren des unrechtmässig angetasteten gesühnt werden können. So Lev. 10, 1. 2. 2 Chr. 26, 19. Num. 12, 10. Deut. 24, 8. 1 Sam. 5. 6. Jos. 7. 2 Macc. 3., und in gleicher Weise galt der Aussatz den Persern als Strafe für Vergehungen an der Sonne Herod. 1, 138., die Elephantiasis den Indern als Folge von Brahmanenverletzungen, wie Hiobs Gegner aus dem Erfolge auf geheime Gotteslästerung schliessen. — In der entsprechenden Erzählung lässt der ältere Referent Gott selbst dem Abimelech im Traumgesichte den obwaltenden Irrthum verkünden, während hier übergangen ist, wodurch Pharao erfahren hat, dass Sarai die Gattin Abrams sei. Josephus Ant. I, 8, 1. lässt ihn durch die Priester auf den Grund seiner Leiden aufmerksam werden.

V. 20. Pharao entsendet Abram aus Aegypten. וַיְצַו עָלָיו d. i. *er befahl seinetwegen*, wie Num. 8, 22. 2 Sam. 14, 8. = צִוָּה אֶל Ex. 6, 13.

Cap. 13.

Der Ergänzer setzt seine Erzählung fort. V. 1—13. kehrt Abram mit bedeutenden Schätzen aus Aegypten zurück zu seinem früheren Aufenthaltsorte zwischen Bethel und Ai (v. 3. 4.), und wir erfahren hier, dass Lot ihn nach Aegypten begleitet hat und nun, gleichfalls sehr begütert, mit ihm wieder nach Kanaan zieht. Doch vermag das Land, das (wie geflissentlich v. 7. hervorgehoben

wird) ohnehin schon von den Kanaanitern besetzt war, nicht beide Stammfürsten mit ihren Heerden zu tragen, und Streitigkeiten unter den Hirten beider machen es dazu noch wünschenswerth, dass sie sich von einander trennen. Auf das Uneigennützigste stellt Abram es dem Lot anheim, sich seinen Aufenthaltsort zu wählen. Dieser entschliesst sich für das wasserreiche Jordanthal und Abram bleibt somit allein im Lande Kanaan. — Gerade hierin liegt die Spitze der ganzen Erzählung. Denn der Zweck geht deutlich dahin, Abram allein im Lande der Verheissung zu gewinnen, und darzuthun, dass Lot aus freier Wahl und seinem eigenen Interesse folgend dem Abram dasselbe überlassen habe. Vgl. C. 36, 6.

V. 1. הַנֶּגְבָּה, nicht *südwärts*, sondern *nach dem Süden*, vorzugsweise, wie v. 3. C. 12, 9., vom südlichen Kanaan zu verstehen, worauf schon עָלָה nach einem bekannten Idiotismus C. 44, 24. Ex. 1, 10. vgl. יָרַד C. 12, 10. führt. — Von da geht Abram v. 3. *stationenweise* bis Bethel. Hier in v. 3. 4. eine deutliche Beziehung auf C. 12, 7. 8., die für den Ergänzer beweist. לְמַסָּעָיו nicht *καὶ ἐπορεύθη ὅθεν ἦλθεν* Sept., *reversus est per iter, quo venerat* Vulg., sondern mit distributivem ל beim Plural (Ew. §. 527. 2.) *stationenweise* wie Ex. 17, 1. (*κατὰ παρεμβολὰς αὐτῶν* Sept.) Num. 10, 6. 12. מַסָּעִים, von נָסַע v. 11. C. 11, 2., sind die مراحل *Tagereisen*, wonach noch jetzt im Orient gerechnet wird.

V. 5. bildet den Uebergang durch die Erwähnung von Lots Reichthümern (אֳהָלִים C. 25, 27. 2 Reg. 7, 10. Jer. 6, 3. Hiob 12, 6. 11, 14. nach Ew. §. 70., wobei zu bemerken, dass der vortretende Artikel das ó zusammendrängt Jud. 8, 11. Jer. 35, 7. 10. Hos. 12, 9.), und V. 6. 7. geben die Gründe an, warum Abram sich von Lot zu trennen wünscht. Der hauptsächlichste Grund ist, dass das ohnehin schon von den Kanaanitern besetzte Land zu eng ist für den Heerdenreichthum beider Patriarchen, ebenso wie C. 36, 6. 7. sich aus diesem Grunde Esau und

Jacob trennen. *Das Land trug sie nicht neben einander zu wohnen* dem Sinne nach s. v. a. לֹא יָכְלָה אֶרֶץ מְגוּרֵיהֶם לָשֵׂאת אֹתָם, wie es in der angeführten Parallelstelle heisst, und in gleicher Weise drückt sich der Dichter aus:

ملأنا البر حتى ضاق عنا

„wir erfüllen das Land, dass es zu eng uns ist"

Amru b. Kolts. Moall. v. 102., um seinen Stamm als recht zahlreich zu schildern. — Die *Pheresiter* (הַפְּרִזִּי), welche hier v. 7. wie C. 34, 30. neben den *Kanaanitern* genannt werden, erscheinen wiederholt unter den Landesinsassen vor der israëlitischen Invasion C. 15, 20. Ex. 3, 8. 17., aber zerstreut über das ganze Land. Denn während Jud. 1, 4. 5. Pheresiter im Süden vorkommen, lässt Jos. 17, 15. auf dergleichen im Norden schliessen, was sich, wie auch *v. Bohlen* annimt, daraus erklärt, dass פְּרִזִּי überhaupt den *Bewohner der Ebene* bedeutet (vgl. פְּרָזִי 1 Sam. 6, 18.), verschieden von כְּנַעֲנִי *dem Niederländer* (S. 244.), worunter im engeren Sinne vgl. C. 15, 21. die Bewohner des Jordanthales und des Meeresstrandes Num. 13, 29., auch östliche und westliche Kanaaniter genannt Jos. 11, 3., verstanden werden. Beide zusammen, die Kanaaniter und Pheresiter, umfassen die ganze Bevölkerung a. u. St. und C. 34, 30. — Dazu entsteht Streit unter den Hirten vgl. C. 21, 25. 26, 20. 21. und Abram hält es

V. 8. für das gerathendste, sich von Lot zu trennen, um das gute Vernehmen unter nahen Verwandten (אֲנָשִׁים אַחִים vgl. C. 29, 12.) nicht zu stören, und überlässt V. 9. dem Lot die Wahl, wohin er sich wenden wolle. — „*liegt nicht das ganze Land vor dir?*" d. h. steht es dir nicht offen? C. 20, 15. 47, 6.

V. 10. 11. Der *Jordankreis* (כִּכַּר הַיַּרְדֵּן vgl. 1 Reg. 7, 46. Matth. 3, 5. Luc. 3, 3., unten v. 12. 19, 17. 29. הַכִּכָּר) ist die grosse Einsenkung, τὸ μέγα πεδίον bei Jos. B. I. IV, 8, 2., am Jordan vom See Tiberias bis zum tod-

ten Meere, jetzt *el-Ghaur* (الغور) genannt, wo noch immer Beduinen sich aufhalten. Vorzugsweise meint aber der Referent die Gegend der Pentapolis, wie aus v. 12. 14, 12. 19, 1. ff. hervorgeht, die er sich als besonders fruchtbar und schön denkt, als מַשְׁקֶה *bewässert* Ez. 45, 15. = רָוֶה Jes. 58, 11.; כְּגַן־יְהוָה, ohne Widerrede eine Rückbeziehung auf C. 2, 8., *ein Land, wie das Paradies*, das Jehova in Eden gepflanzt hat (ὡς ὁ παράδεισος τοῦ θεοῦ Sept.) vgl. Jes. 51, 3. Ez. 36, 35. u. S. 69.; *ein Land, wie* das wasserreiche *Aegypten* Deut. 11, 10. Allerdings passen zu diesem idealen Bilde die traurigen Einöden am todten Meere nicht (vgl. noch C. 14, 10.), und geflissentlich setzt deshalb der Referent hinzu: *bevor Jehova Sodom und Gomorra zerstörte* (C. 19, 29. Ew. §. 554.), jenes von ihm selbst erzählte Factum vorbereitend. — בֹּאֲכָה צֹעַר *bis Zoar*, eine kleine Stadt an der Südspitze des todten Meeres, die früher בֶּלַע hiess C. 14, 2. und erst von Lot C. 19, 22. diesen Namen erhalten haben soll, ist als Gränzbestimmung der wasserreichen Jordansaue zu nehmen, die durch den eingeschobenen, erklärenden Zwischensatz vom vorhergehenden getrennt ist, ähnlich wie Ex. 12, 15. Der Syr. bezieht die Worte auf Aegypten und ändert deshalb ܕܡܡܠܐ ܠܨܘܥܢ *das am Eingange von Zoan* (צֹעַן, Τάνις st. צֹעַר) *ist.* — Somit ist Abram

V. 12. allein *im Lande Kanaan*, im engeren geographischen Sinne s. S. 244., während Lot die Jordansaue durchzieht und „*bis Sodom zeltet*“ (אָהַל, denominativ von אֹהֶל, wie v. 18. ἐσκήνωσεν Sept., خيم Saad.). Die Erwähnung Sodoms veranlasst den Erzähler schon hier V. 13. auf die moralische Schlechtigkeit der Sodomiten hinzudeuten, indem er sie *böse und Sünder vor Jehova* nennt. ליהוה, so dass sie ihm als S. gelten, vgl. לִפְנֵי י׳ S. 161. —

Erst jetzt, als Abram allein im Lande ist, können sich die Pläne entwickeln, welche Gott an Abram anschliessen will, und sogleich erscheint

V. 14 — 17. Gott seinem Auserwählten, wiederholt die früheren Verheissungen, und gebeut ihm, frei sich im Lande zu bewegen, weil er es ihm geben wolle. Abram wählt v. 18. seinen Aufenthaltsort zu Elone Mamre bei Hebron, und weiht ihn durch Erbauung eines Altars.

V. 16. *Staub der Erde* C. 28, 14., *Sterne des Himmels* C. 15, 5. 26, 4. Nah. 3, 16. Deut. 1, 10. 10, 22. 28, 62. Neh. 9, 23., *Sand am Meere* C. 22, 17. 32, 13. Jer. 33, 22. sind bekannte Bilder für eine grosse Menge. Der Sinn des Verses ist deutlich: so wenig jemand vermag den Staub der Erde zu zählen, eben so wenig soll deine Nachkommenschaft zu zählen sein. Vgl. Jer. a. a. O. Grammatisch ist אֲשֶׁר mit אֶת־עֲפַר הָאָרֶץ zu verbinden: *quem pulverem si quis* cet. Die vollständige Wiederholung des Substantivs st. אתו ist von der durch den Zwischensatz veranlassten weiteren Entfernung des Objects abhängig, vgl. C. 50, 13. Ew. §. 589. Saad. und Syr. (der hier noch אִם־תּוּכַל לִמְנוֹת, nach C. 15, 5. geändert, übersetzt) nehmen אֲשֶׁר als *ita ut*, und so mehrere Neuere. Vgl. *Roorda* gr. hebr. §. 527.

V. 18. וַיֶּאֱהַל Cod. Sam. וַיֵּלֶךְ und Syr. ܘܐܙܠ. — אֵלֹנֵי מַמְרֵא *Mamres Eichenhain*, s. zu C. 12, 6., auch מַמְרֵא allein genannt C. 23, 17. 19. 35, 27., nach welchen Stellen Abraham in der Nähe von Mamre sein Erbbegräbniss anlegt (vgl. C. 25, 10. 49, 29.) und Isaak noch daselbst wohnt. Der Eichenhain lag bei *Hebron* (d. i. *Verbindung* vgl. الوصل), einer der ältesten kanaanitischen Städte Num. 14, 23. Jos. B. I. IV, 9, 7. ungefähr 7 Stunden (22 röm. Meilen) südlich von Jerusalem. Sie hiess ursprünglich קִרְיַת אַרְבַּע C. 23, 2. 35, 27. vgl. m. Jud. 1, 10., angeblich nach einem Enakiter Jos. 14, 15., und genau genommen, hätte der Name חֶבְרוֹן hier noch nicht stehen sollen. An u. St. erbaut Abram in der Nähe von Hebron einen Altar und dies hat auch hier, wie oben, eine bestimmte Beziehung auf spätere Verhältnisse, denn Hebron war eine Levitenstadt Jos. 21, 11. und eins der Asyle 20,

7., wo David auf göttlichen Befehl 2 Sam. 2, 1. vor seiner allgemeinen Anerkennung 7½ Jahre residirte 2, 11. 5, 5. Bestimmt als heiliger Ort wird Hebron 2 Sam. 15, 7. 9. genannt. Denn Absalom geht nach Hebron, um einem Gelübde gemäss dort dem Herrn (vgl. 5, 3.) zu dienen. Doch nach der davidischen Zeit ist von diesem Verhältnisse nicht mehr die Rede.

Cap. 14.

Die Beherrscher von Sodom, Gomorra, Adma, Zeboim und Bela unternehmen es, sich nach 13jähriger Zinspflichtigkeit der Oberherrschaft Kedorlaomers, des Königs von Elymais, zu entziehen, und sind gezwungen, das Waffenglück gegen ihn und seine drei Verbündeten zu versuchen. Nachdem die benachbarten Völkerschaften unterlegen, entscheidet ein Treffen der fünf Könige gegen vier (v. 9.) im Thale Siddim zu Gunsten Kedorlaomers, der alle Habe der überwundenen Städte mit fortführt. Darunter geräth auch Lot, der in Sodom sich aufhielt (v. 12.), mit in Gefangenschaft. Doch Abram, der Hebräer v. 13. zu Elone Mamre, setzt mit 318. seiner erprobtesten Diener und seinen Bundesgenossen den Siegern nach, überfällt sie bei Dan (v. 14.) in der Nacht, schlägt sie in die Flucht, nimt ihnen alle Beute ab und befreit Lot mit allen anderen Gefangenen. Im Thale Schavé kommen ihm der König von Sodom und Melchisedek, Priester und König von Salem, entgegen. Ein feierlicher Segen des letzteren wird Abram zu Theil, der ihm dafür den Zehnten giebt (v. 20.), selbst aber jeden Lohn von Seiten des Königs von Sodom grossmüthig ablehnt (v. 22—24).

Rücksichtlich des Zusammenhangs schliesst sich die Erzählung an Lots Schicksale an, die namentlich der Ergänzer nicht unberücksichtigt lässt, vgl. C. 19. Sodom und die übrigen Städte des Jordankreises werden als noch existirend vorausgesetzt, mithin musste dies Stück vor C. 19. stehen; dagegen ist Lot bereits von Abram getrennt, was für die Stellung nach C. 13. entscheidend ist. Ferner wohnt Lot v. 12. zu Sodom

Sodom (vgl. 19, 1.) wohin ihn C. 13, 12. verweist, Abram — so ist er im ganzen Kapitel genannt, s. S. 289. f. — zu Elone Mamre v. 13., entsprechend der Notiz C. 13, 18., und auch im übrigen finden wir hier so sehr dieselben Verhältnisse vgl. v. 12. m. C. 11, 27. angedeutet, welche die nächsten Umgebungen dieses Kapitels schildern, dass eine Verbindung derselben nur gewaltsam hinweggeläugnet werden kann. Dazu kommt, dass der Zweck des Kapitels auf das engste mit den Hauptideen der Genesis zusammenhängt. Denn, obschon durch die Hinwegführung des Lot das ganze, hier erzählte Factum bedingt ist, so ist doch die Hauptperson Abram, dessen kriegerische Heldenmüthigkeit und Grossmuth, nicht ohne Berücksichtigung seiner Ansprüche auf das gelobte Land, in dieser Erzählung gefeiert werden soll. Mit sichtbarem Interesse zählt die Darstellung die Namen der feindlichen Könige v. 1. auf, und wiederholt sie v. 9. mit dem Zusatze אַרְבָּעָה מְלָכִים אֶת־הַחֲמִשָּׁה *vier Könige gegen fünf!* um desto stärker Abrams Sieg hervortreten zu lassen, unbekümmert darum, wie er mit seinem Häuflein gewappneter Knechte solch eine Heeresmacht schlagen und noch weit verfolgen konnte. Abram vollbrachte es, und sicher im Geiste unseres Referenten setzt Josephus Ant. I, 10, 1. hinzu: *ἐπιδείξας, ὅτι τὸ νικᾷν οὐκ ἐν τῷ πλήθει καὶ τῇ πολυχειρίᾳ κεῖσθαι συμβέβηκεν, ἀλλ᾽ ἡ προθυμίᾳ τῶν μαχομένων καὶ τὸ γενναῖον κρατεῖ παντὸς ἀριθμοῦ.* Dazu sind aber die erst an den Gränzen Kanaans (v. 14.) von Abram Eingeholten und gänzlich Besiegten die Feinde des Landes, welches ihm Gott C. 12, 7. 13, 15. verheissen hat. Als Erretter erwirbt er sich ein Verdienst um das Land, zugleich ein Recht zum ungestörten Aufenthalte in demselben, gegründeten Anspruch auf den Besitz desselben. Ja schon jetzt hätte er sich geltend machen, namentlich sich durch des Königs von Sodom Anerbieten v. 21. bedeutend bereichern können: aber grossmüthig weist er allen Lohn von Seiten der Kanaaniter zurück, ebenso, wie er niemals von diesen etwas annimt, vgl. C. 23, 6. ff. Dagegen wird hervorgehoben v. 18—20., dass Melchisedek, der kanaanitische Priester, der aber Priester des höchsten Gottes

ist v. 18. vgl. m. v. 22., Abram segnet, und dass er, dem somit neben göttlichen auch menschliche Segnungen zu Theil werden, dem Priester den Zehnten giebt.

Klar dürfte hieraus hervorgehen, dass der Inhalt des vorliegenden Kapitels keinesweges überflüssig ist, den Zwecken der Genesis vollkommen entspricht, und dass die geschilderten Situationen die Erzählung eng an die benachbarten Stücke des Ergänzer anschliessen, wie äusserlich eine Verbindung durch וַיְהִי v. 1. vorhanden ist. Es fragt sich: ist dieses Kapitel vom Ergänzer verfasst? Von verschiedenen Standpuncten aus behaupten Einheit des Verfassers mit dem Vorigen *Ilgen*, *Schumann*, *v. Bohlen* u. a. und ausser dem יהוה v. 22. und den vorhin erwähnten Beziehungen in V. 12. 13. scheint dafür der Gebrauch von רְכֻשׁ v. 11. 12. 16. 21. wie C. 12, 5. 13, 6. 15, 14., הַנֶּפֶשׁ *Personen* v. 21. wie C. 12, 5. zu sprechen. Vgl. aber C. 31, 18. 36, 6. Dagegen sprechen *Astruc*, *Eichhorn*, *Ewald*, *Hitzig* (Psalmen Th. 2. S. 176.) dies Kapitel dem Ergänzer ab, und betrachten es, da an die Grundschrift gar nicht gedacht werden kann, als ein besonderes Fragment. Mit Recht; denn wenigstens die Verschiedenheit des Verfassers von dem, der das Vorhergehende schrieb, zeigen Ton und Darstellung des ganzen Kapitels deutlich, keinesweges das auszeichnende אֵל עֶלְיוֹן קֹנֵה שָׁמַיִם וָאָרֶץ v. 19. allein, womit sich manche die Widerlegung leicht machen. Man vergleiche nur die merkwürdige Bestimmtheit in der Angabe der Zeit v. 1. 4. und der betheiligten Personen v. 1. 2. 12. 18. Abram heisst הָעִבְרִי v. 13., als wäre er unter den Fremden noch gar nicht genannt, vgl. C. 39, 14. 41, 12. 43, 32. Mit grosser Bestimmtheit giebt der Verfasser die Lokalitäten an v. 6. 10. 15., nennt die alten Urbewohner v. 5., und gebraucht so vorherrschend die alterthümlichen Namen: עֵמֶק הַשִּׂדִּים v. 3., בֶּלַע v. 2. 8., חֲצֲצֹן תָּמָר v. 7., עֵמֶק שָׁוֵה v. 17., dass man fast glauben könnte, man habe es hier mit einem Erzähler aus der Zeit vor der israëlitischen Invasion zu thun, wenn nicht דָּן v. 14. gegen Jud. 18, 29. erwähnt wäre. Dazu werden die oben angegebenen Uebereinstimmungen des Ausdrucks mit dem Ergänzer vollkommen

durch Besonderheiten, wie הֵרִיק v. 14., חֲנִיכִים ebend. aufgewogen. Haben wir somit Grund, C. 14. einem vom Ergänzer verschiedenen Verfasser beizulegen, so ist noch in Kürze die Frage zu erledigen, ob es schon vom Ergänzer recipirt und von ihm selbst in den oben behaupteten Zusammenhang mit dem übrigen gebracht sei. Dieser Zusammenhang ist der genannten Annahme günstig, und wollen wir uns auch zum Beweise eines höheren Alters hier nicht auf Ps. 110., in welchem v. 4. auf Gen. 14, 18. ff. Rücksicht nimt, beziehen, so bringt doch ein anderer Umstand die aufgeworfene Frage der Entscheidung näher. Nämlich C. 19., welches ohne Zweifel dem Ergänzer angehört, wird bei der Zerstörung des Jordankreises nur immer neben כָּל־הַכִּכָּר v. 25. 28. vgl. m. v. 29. Sodom und Gomorra genannt. Dass Adma und Zeboim gleiches Schicksal mit jenen hatten, ist nur aus C. 14, 2. 3. ersichtlich, und Bekanntschaft mit diesen Stellen setzt es voraus, wenn es nicht nur Deuter. 29, 22. כְּמַהְפֵּכַת סְדֹם וַעֲמֹרָה אַדְמָה וּצְבוֹיִים heisst, sondern schon vor dem Deuteronomium Hosea 11, 8. (in einer Stelle, die dazu noch durch מִגֵּן an C. 14, 20. erinnert) mit Bezugnahme auf jenes Factum gerade Adma und Zeboim nennt. Aber wir können noch weiter zurückgehen. Der Ergänzer gebraucht oben C. 10, 19., wo er vom todten Meere noch nicht reden konnte, als Gränzbestimmung: Sodom, Gomorra, Adma, Zeboim in derselben Folge, wie sie C. 14, 2. 8. stehen. Ausserdem ist gar nicht mehr von diesen Städten die Rede, und woher hatte sie der Ergänzer? Ich zweifle keinen Augenblick, nach Analogie von C. 10, 24. 25. (s. S. 257. f.) anzunehmen, dass auch jene Bestimmung beim Ergänzer aus C. 14. entnommen sei, woraus folgt, da auch sprachlicherseits nichts eine spätere Abfassung verlangt, dass jener dieses Stück selbst in die Reihe seiner Zusätze aufnahm und in ihren Zusammenhang verflocht. Man sehe nur hierauf das Kapitel näher an, und es zeigt sich, dass es nicht durch eine Hand gegangen ist. Ist's nicht durchweg glossirt? Verhält sichs nicht mit בֶּלַע הִיא־צֹעַר v. 2. u. 8. vgl. m. C. 13, 10., עֵמֶק הַשִּׂדִּים הוּא יָם הַמֶּלַח v. 2., עֵין מִשְׁפָּט הוּא קָדֵשׁ v. 7., עֵמֶק

שָׁוֵה הוּא עֵמֶק הַמֶּלֶךְ v. 17. genau ebenso, wie mit הַיְבוּסִי הִיא יְרוּשָׁלַםִ Jos. 18, 28. und unzähligen anderen Stellen (vgl. Jos. 15, 8. 9. 10. 18.), wo niemand mehr die erklärende Hand späterer Ueberarbeiter verkennt? Ein höheres Alter des Glossators verbürgt aber das unerklärt gelassene חֲצֲצֹן תָּמָר v. 7., dem der spätere sicherlich הִיא עֵין־גֶּדִי 2 Chron. 20, 2. hinzugesetzt hätte, wie der Ort schon allgemein zur Zeit des Biographen Davids hiess 1 Sam. 24, 1. 2. vgl. m. Cant. 1, 14. Jos. 15, 62. Ez. 47, 10. Was liegt nun näher, als auch hierbei wieder an den Ergänzer zu denken? Verhält sich die Sache so, so ist *Hitzigs* (a. a. O.) Annahme von einer späteren Nachbildung des Heereszugs Sanheribs gegen Palästina unmöglich, und die merkwürdige Uebereinstimmung, dass Kedorlaomer v. 5., wie Sanherib 2 Reg 18, 13, im vierzehnten Jahre heranzieht, um die Abtrünnigen zu züchtigen, gehört dem Zufalle an. Noch weniger aber hat man Anlass, mit *v. Bohlen* hier unter Amraphel den Sardanapal, unter Arjoch den Arbaces, unter Kedorlaomer den Belesys zu verstehen, wozu sowenig die Namen als die Lokalitäten passen. Vielmehr liegt eine alte Tradition zum Grunde, deren historischen Zusammenhang errathen zu können schon dadurch unmöglich wird, dass die volksthümliche Ausbildung das Factum nur soweit benutzt, als es erforderlich ist, Abrams Grösse daran herauszustellen. Auch Kuschan Rischtaim, König von Mesopotamien, herrscht Jud. 3, 8. über Kanaan, und wir haben keinen Grund, in den hier genannten Transeuphratensern jene späteren Verhältnisse zu vermuthen.

V. 1—12. Unglückliches Treffen der vereinigten Beherrscher der Pentapolis in Folge des Abfalls gegen die conföderirten mächtigen Könige. Lots Gefangennehmung. —

V. 1. 2. Wenn der Erzähler das Factum nach der Zeit der streitenden Könige selbst bestimmt, so liegt darin nur das für ihn charakteristische Streben, wenigstens den Schein einer bestimmten Zeitangabe zu gewinnen, ohne sie genau dadurch zu erhalten. Auch ist sprachlicherseits

nichts einzuwenden, da ein Substantivum, wenn es mit dem Stat. constr. voranging, als Subject zu wiederholen nicht nöthig ist. Vgl. C. 1, 27. Ew. §. 565. Die A. Uebb. helfen sich auf verschiedene Weise, ohne dass man bei einem eine Variante voraussetzen kann. Gegen die Emendation בִּימֵי אַמְרָפֶל, worin *Ewald* Compos. d. Gen. S. 220. mit *Clericus* zusammentraf, s. *Hitzig* Begr. d. Kr. S. 142. — Unter den hier genannten ist כְּדָרְלָעֹמֶר, König von Elam d. i. Elymais S. 253., die Hauptperson v. 4. 5. 17., und die Erzählung setzt voraus, dass in früher Zeit die Elamiter ihre Herrschaft weit nach Westen ausgedehnt und selbst Kanaan sich zinspflichtig gemacht hatten. Bundesgenossen Kedorlaomers sind אַמְרָפֶל, König von Schinear d. i. Babylonien S. 284., אַרְיוֹךְ, König von Ellasar, und תִּדְעָל (Syr. entstellt [illegible]) König der Heiden. — אֶלָּסָר, das hier als besonderer Staat genannt ist, lässt sich nicht genauer nachweisen. Die Combination mit תְּלַאשָּׂר ruht auf schwachen Gründen (s. S. 72.), und würde nach Mesopotamien führen, für u. St. nicht unpassend, keinesweges nach Medien, das nach *v. Bohlen* hier Assyrien mit umfassen soll. Dass Josephus a. a. O. hier die Assyrer auftreten lässt, ist ohne alle Bedeutung. Symm. und Hieron. verlieren ganz das Lokal, indem sie an *Pontus* denken. גּוֹיִם sind gewiss nicht die Galiläer Jes. 8, 23. Mat. 4, 15. (*Cleric.*, *Rosenm.*), sondern es ist unbestimmter Ausdruck, vgl. C. 10, 5. Die Sept. βασιλεὺς ἐθνῶν, und so fast alle übrigen. — Unter den v. 2. genannten Kanaanitern ist das spätere Verhältniss festgehalten, dass jede Stadt ihren besonderen König hat, und zwar wird der König von Sodom als der mächtigste dargestellt v. 17. 21., der vermuthlich die Hegemonie führte, wie sich im Buche Josua wiederholt die kleineren Könige um einen mächtigeren sammeln. Ihre Namen sind semitisch, aber schwerlich historisch. Denn eine Beziehung auf die gangbare Vorstellung entdeckt man noch in בִּרְשַׁע = בַּר־רֶשַׁע, wie בִּדְקַר 2 Reg. 9, 25. richtig in der Pesch. in [illegible] aufgelöst ist, und

in gleicher Weise mochte ברע, hier בֶּרַע vokalisirt, in der Sage = בֶּן־רַע (vgl. אַנְשֵׁי רָע Prov. 28, 5.) gelten, nach Analogie von בְּדָן 1 Sam. 12, 11, worüber zu vgl. Rödiger de Arab. libb. histt. interpr. S. 20. Denn die Bewohner Sodoms waren ja רָעִים C. 13, 13. Der Name des Königs von Bela wird übergangen. Vermuthungen darüber bei Ilgen Tempelarch. S. 95. Nach v. Bohlen liegt eine Absicht darin, damit der Erzähler jeder chronologischen Rechenschaft überhoben sei. — Die hier genannten 5 Städte bilden die πεντάπολις (Sap. 10, 6.) im כִּכַּר הַיַּרְדֵּן C. 13, 10., welche bis auf Bela, später Zoar 13, 10., nach alter Volkssage C. 19. zerstört wurden. Statt der Jordansaue im engeren Sinne (s. S. 302.) nennt unser Erzähler das עֵמֶק הַשִּׂדִּים v. 3., welches sofort durch das Salzmeer d. i. das todte M. erklärt wird. Auf jeden Fall ist der Sinn des Erzählers, dass die 5 Städte selbst in dem weiten Thale Siddim lagen, an dessen Stelle später das todte Meer trat. חָבְרוּ אֶל (constr. praegn., v. 15. Ew. §. 525.) *sie*, die kanaanit. Könige, *zogen verbündet zum Th. S.* ist nicht dagegen, da die Städte natürlich nicht das ganze Thal erfüllten. שדים, Sept. φάραγξ ἡ ἁλυκή aus dem Zusammenhange gerathen, Vulg. *vallis sylvestris*, Syr. ܥܘܡܩܐ ܕܣܕܘܡ (Sodomitisch Thal), wird richtig von Aq. ἐν τῇ κοιλάδι τῶν πεδινῶν übersetzt, und ebenso nehmen Onk. und Saad. die Bedeutung. שִׂדֵּד *ebenen*, daher im Piel noch landwirthschaftlicher Ausdruck für *eggen* Jes. 28, 24. Hos. 10, 11., שָׂדֶה. Mithin שַׂד = שָׂדֶה, von welchem kein Plur. im vorhanden ist.

V. 4. holt den Grund zu dem v. 2. 3. erwähnten Kriegeszuge nach: *das dreizehnte Jahr* (vgl. Ew. §. 520.) *empörten sie sich*, d. i. verweigerten sie den Tribut 2 Reg. 18, 7. Erst v. 5. ff. erzählen umständlicher den Hergang der Sache, so dass v. 8. 9. zu der Situation zurückkehren, welche gleich anfangs an die Spitze gestellt war. Jene Heeresmacht nämlich unter Kedorlaomer zieht im vierzehnten Jahre heran, und wirft sich zuvörderst siegreich

auf die benachbarten Völker. Geschlagen werden v. 5: 1) die רְפָאִים zu עַשְׁתְּרֹת קַרְנַיִם. Sie gehören zu den ältesten Bewohnern Kanaans, deren Gebiet C. 15, 20. Abrahams Nachkommen zufallen soll, und werden Deut. 2, 11. 20. überhaupt genannt als die Ureinwohner auf moabitischem und ammonitischem Boden. Sie waren einer der Riesenstämme (s. S. 159.), vorzugsweise östlich vom Jordan in Basan Deut. 3, 13., wo der König Og, von ungewöhnlicher Grösse, der letzte Rephaitenfürst war 3, 11. Jos. 13, 12. Auch Deut. 1, 4. wird Aschteroth Karnaim in Basan, später Levitenstadt im Stamme Manasse 1 Chr. 6, 56. vgl. m. Jos. 13, 31., als Residenz genannt. Ihr Name lässt auf einen Kultus der mit gehörntem Stierkopfe dargestellten (Euseb. pr. ev. I, 10.) Astarte schliessen. Aber die Rephaiten können nicht ausschliesslich jenseit des Jordan gewohnt haben. Das Rephaitenthal südwestlich von Jerusalem Jes. 17, 5. s. *Gesen.* z. St. beweist ihre frühere Existenz daselbst. Ebenso Jos. 17, 15. Die letzten Spuren von ihnen finden sich unter den Philistäern zu Davids Zeit 2 Sam. 21, 16. ff., wo immer noch von ihrer riesigen Grösse die Rede ist. Die A. Uebb. drücken den Namen fast immer durch *Riesen* aus, und dies muss auch nach Analogie der übrigen die Bedeutung sein. Vielleicht ist רפא = رفع *altus, excelsus fuit.* — 2) Die זוּזִים zu הָם. Sie sind weiter nicht bekannt, und aus u. St. ist nur soviel ersichtlich, dass sie zwischen den Rephaiten und den Ureinwohnern von Moab wohnten. Gerade da erscheinen Deut. 2, 20. die von den Ammonitern so genannten זַמְזֻמִּים, ein Riesenstamm, der mit זוזים identisch sein dürfte, wie *Gesenius* vermuthet. Die A. Uebb. geben ז׳ fast alle, wie die Sept. ἔθνη ἰσχυρά, und reihen sie an die Rephaiten an, indem sie בָּהֶם vokalisiren. — 3) Die אֵימִים *die Schrecklichen* (المهيبون Saad. im Deut.) zu שָׁוֵה קִרְיָתָיִם. Sie werden ausdrücklich Deut. 2, 10. 11. als die gigantischen Urbewohner von Moab angegeben, die so von den Moabi-

tern genannt wurden. Ihre Hauptstadt Kirjathaim ist demnach die moabitische Jer. 48, 1. 3. Ez. 25, 9., nach Num. 32, 37. Jos. 13, 19. dem Stamme Ruben angehörig. שָׁוֵה *die Ebene* (vgl. المستوي) ist nur noch v. 17. vorhanden. — Der Heereszug umgeht nun die Pentapolis und schlägt zunächst v. 6.: 4) וְהַחֹרִי *die Horiter in ihrem Gebirge Seir, bis El-Parán, das an der Wüste liegt.* Dieses alte Volk, nach der Etymologie *Höhlenbewohner*, hatte seine Sitze nach u. St. in dem Palästina südlich begränzenden Gebirge Seir und wurde nach Deut. 2, 12. 22. von den Edomitern vertrieben, wenn auch nicht ausgerottet; vgl. Gen. 36, 20. ff. Wenn nun Esau wiederholt C. 25, 25. 27, 11. שֵׂעָר *behaart* heisst, so ist dies nur Anspielung auf das Land, welches er mit seinem Stamme bewohnte C. 32, 4. 33, 14. 36, 8. vgl. m. Obad. 8. 9. 19., wo neben Gen. 36, 20. ein vom Lande abstrahirter Stammvater שֵׂעִיר הַחֹרִי genannt wird. שֵׂעִיר (Saad. الشراة, wie Abulf. Syr. S. 8.) ist daher in seiner Appellativbedeutung: *das struppige Waldgebirge*, vgl. Abulfeda's (Syr. S. 30. Mesop. S. 36.) الجبال والشعراء [2] *Berge und Waldungen*, شعراء = ذات الشجر, شعر = النبات والشجر Kam., شعاري *silvae*. S. dazu *Hitzig* z. Jes. S. 92. Der Gränzpunct אֵיל פָּארָן, Sept. τερέβινθος τῆς Φαράν, ist hier selbst bestimmt durch אֲשֶׁר עַל־הַמִּדְבָּר. Paran ist das Steppenland, wo sich C. 21, 21. Ismael nieder liess, ein Theil der Wüste Kadesch vgl. Num. 10, 12. 13, 3. 26. Von Paran aus liess sich Hadad auf der Flucht aus Midian nach Aegypten geleiten 1 Reg. 11, 18. Vgl. Jos. B. J. IV, 9, 4. Der *Terebinthen*- oder *Eichenhain Parans* wird als Oase im Norden der Wüste zu suchen sein. — Von da wendet sich der Zug v. 7. rückwärts und kommt nach עֵין מִשְׁפָּט, erklärt durch קָדֵשׁ d. i. קָדֵשׁ בַּרְנֵעַ vgl. Num. 20, 14. m.

---

2) Die Collectivform شعراء fehlt in den Lexicis, selbst im Kamus.

32, 8. Jos. 14, 6. in der Wüste Zin Num. 20, 1., an der Gränze von Idumäa ebend. v. 16. Hier machten die Israëliten auf ihrem Zuge von Ezjongeber aus Halt, und murrten daselbst wegen Wassermangels gegen Mose Num. 20, 2, 3., wovon die מֵי מְרִיבָה v. 13. benannt sein sollen, die man unsicher mit עֵין מִשְׁפָּט identificirt. Namen ähnlicher Bedeutung kommen auch unten C. 26, 20. 21. vor. — Von da aus schlagen die Verbündeten 5) הָעֲמָלֵקִי *die Amalekiter*, welche zwischen Aegypten (vgl. 1 Sam. 15, 7. 27, 8.), Philistäa, Edom und der Wüste des Berges Sinai wohnten. Diese südlichen Amalekiter (Ex. 17, 8 ff.), neben welchen sich Amalekiter in Mittelpalästina Jud. 12, 15. finden, sind auch hier gemeint und werden, wie Num. 24, 20., als ein altes Volk betrachtet, entsprechend den arab. Genealogien, worüber zu vgl. *Pocock.* Spec. S. 464., *Michaël.* Spicil. I. S. 170. ff., *Gesenius* in der Hall. Encycl. unt. Amalek. Nach einer anderen Theorie, der sich die Grundschrift anschliesst, ist עֲמָלֵק, der angenommene Stammvater, erst Enkel Esaus C. 36, 12., mithin das Volk selbst ein verhältnissmässig jüngeres, das hier noch nicht hätte genannt werden sollen. Auf diese Divergenzen werden wir unten zurückkommen. Es leuchtet aber von selbst ein, dass darum weder von einer Prolepsis, noch von Annahme eines verschiedenen Volksstammes u. a. die Rede sein könne. Aus der Geschichte ist bekannt, dass diese Amalekiter lange die Feinde der Hebräer waren, bis sie sich zu Hiskias Zeit verlieren 1 Chron. 5, 43. — 6) הָאֱמֹרִי *die Ammoriter* a. S. 247. f. zu חַצְצֹן תָּמָר d. i., wie oben bemerkt S. 308., עֵין־גֶּדִי (Syr. u. Onk.), das den genannten Stellen gemäss in der Wüste Judas am todten Meere lag, in einer bergigen (Jos. Ant. XVI, 13, 4.) aber für edele Pflanzungen geeigneten Landschaft. Den Reichthum der Dattelpalme in dieser Gegend rühmen Jos. Ant. IX, 1, 2., Plin. V, 15. vgl. *Credner* z. Joël S. 135., und dazu passt der alte Name, der *amputatio palmarum* bedeutet. — Jetzt ist die feindliche Heeresmacht, die alles vor sich her zu Paaren getrieben hat, in der Nähe des Thales Siddim,

und die Könige der Fünfstädte rüsten sich V. 8. 9. zum Kampfe mit den mächtigen Siegern. Sie kämpfen unglücklich, und was nicht auf der Flucht in den Naphthagruben umkam, wird zersprengt ins Gebirge. Dies muss der Sinn von [illegible] V. 10. sein, und zu diesem Zwecke ist hier die Notiz über die Beschaffenheit des Thales Siddim beigebracht: בֶּאֱרֹת בֶּאֱרֹת חֵמָר d. i. (*es bestand*) *aus lauter Naphthaquellen*, es war Naphthaquelle bei Naphthaquelle, was nach Ew. §. 561. die Wiederholung des Substantivs (Joël 4, 14.) ausdrückt, das als ein abhängiges sich, wie Jud. 5, 22., im Stat. constr. wiederholt. Vgl. Ew. §. 496. Irrig meint *v. Bohlen*, es sollte das erstemal בֶּאֱרוֹת punctirt sein, denn dies würde den angegebenen Sinn gar nicht haben. Ueber das hier angedeutete Verhältniss des Bodens s. z. C. 19. — *Das Gebirge*, wohin der Ueberrest flieht (vgl. Ps. 11, 1.), ist nach C. 19, 30. zu deuten: vom später moabitischen im Osten des Thales Siddim, nicht vom Gebirge im Stamme Juda, denn der Feind dringt von Südwest gegen die Pentapolis vor (v. 7.). — V. 12. בֶּן־אֲחִי אַבְרָם und וְהוּא יֹשֵׁב בִּסְדֹם hält *Schumann* für Glossen, was nach dem Obigen (S. 307.) nicht unmöglich ist. Doch rühren sie dann sicher vom Ergänzer her. — Je furchtbarer bisher die fremde Heeresmacht geschildert ist, der nichts zu widerstehen vermochte, um so glänzender erscheint dagegen

V. 13—16. Abrams Sieg.

V. 13. הַפָּלִיט wie הַשָּׂרִיד 1 Sam. 15, 18. Ew. §. 476. Zugleich erfahren wir in der mit C. 13, 18. harmonirenden Notiz über Abrams Aufenthalt, dass Mamre ein Amoriter war, der Bruder des Eschkol und Aner, welche zusammen mit dem mächtigen Emir zu gegenseitigem Schutze verbündet waren. Vgl. C. 21, 22. ff. 26, 26. ff. בַּעֲלֵי בְרִית = בַּעֲלֵי שְׁבוּעָה Neh. 6, 18. — V. 14. schildert sehr treu einen Zug des Nomadenlebens. In ihm nämlich trennen sich nicht so schroff die Kriegs- und Friedensverhältnisse, und mit derselben Beweglichkeit, mit welcher der Stamm seine Wohnsitze verlässt, ist er jederzeit fertig, sein Ei-

genthums durch Gewalt zu schützen, und so ist es wohl zu verstehen, wenn Nicol. Damasc. bei Jos. Ant. I, 7, 2. sagt: Ἀβράμης ἐβασίλευσε Δαμασκοῦ (Justi XXXVI, 2.) ἔπηλυς σὺν στρατῷ ἀφιγμένος ἐκ. Drängt die Noth, so zieht der Emir aus, und alles, was die Waffen tragen kann, folgt ihm. Ein Beispiel der Art sah *Buckingham* Reise d. Mesop. S. 198. f. Eben so ist Abram auf die Nachricht, dass Lot hinweggeführt sei (נִשְׁבָּה), sogleich zum Kampfe bereit. Doch nur 318 der treuesten Diener *führt er* zum Angriff *heraus*, die יְלִידֵי בֵיתוֹ d. i. die in seinem Hause von Leibeigenen gebornen Sclaven. Diese οἰκογενεῖς Jer. 2, 14. = בְּנֵי בַיִת C. 15, 3. Koh. 2, 7., בֶּן־אֲמָה Ex. 23, 12. Ps. 86, 16. 116, 16., entgegengesetzt den fremden (גֵּר Ex. a. a. O.), für Geld erkauften Sclaven (מִקְנַת־כֶּסֶף C. 17, 12. 23.), waren durch ihre Geburt enger an das Haus geknüpft, hatten mancherlei Vorrechte und galten für die treuesten, zuverlässigsten Diener. Ein solcher war Elieser, der präsumtive Erbe Abrams C. 15, 2. 3., dem sein Herr das ganze Hauswesen und die wichtigsten Angelegenheiten C. 24. anvertraute. An u. St. werden durch die יְלִידֵי בֵיתוֹ die חֲנִיכָיו (ἅπαξ λεγ.) erklärt, d. i. nach der Etymologie: *periti*, *experti* (حَنِيكٌ *experientia edoctus et firmatus vir*), die erprobtesten, bewährtesten Diener: Saad. gut أُمَنَاؤُهُ *die Getreuen*, während die übrigen auf verschiedenes rathen. Ebenso eigenthümlich gebraucht der Verfasser וַיָּרֶק, welches die A. Uebb. theils durch *bewaffnen*, theils durch *zählen* wiedergeben, letzteres nach der erleichternden Lesart וַיָּדָק des Cod. Sam. Jenes Verbum ist öfters vorhanden vom E n t b l ö s s e n des Speers und der Streitaxt Ps. 35, 3., vom A u s z i e h e n des Schwertes Ex. 15, 9. Lev. 26, 33., und kann daher in weiterer Bedeutung vom H e r a u s f ü h r e n der Mannschaft zum Kampfe gebraucht werden, wie جَرَّدَ, was unübertrefflich Saad. hier setzt, sowohl *evaginavit gladium* bedeutet, als auch *expeditum emisit agmen* (جَرِيدَة) = جَرَّدَ,

worüber ausführlich *Schultens* Excerpt. ex Ispahan. (bei der Vit. Salad.) S. 15. handelt. — „*Und setzte nach bis Dan*", ohne Widerrede von dem erst später so benannten Gränzorte, der früher לַיִשׁ hiess Jud. 18., zu verstehen. Um dem Anachronismus auszuweichen meint Joseph. Ant. I, 10, 1. οὕτως ἡ ἑτέρα τοῦ Ἰορδάνου προσαγορεύεται πηγή. Saad. الى بانياس d. i. Paneas, Caesarea Philippi, welches auch Hieron. mit Dan verwechselt. S. *Gesenius* zu *Burckh.* R. I. S. 494.

V. 15. „*Und getheilt überfiel er sie des Nachts*" buchstäbl. *er theilte sich über sie her* (fallend), vgl. v. 3. עַל, wie פָּשְׁטוּ עַל 1 Sam. 23, 27. Die strategische Kunst der Hebräer vervollkommnete sich erst in den spätesten Zeiten nach dem Muster der griechischen und römischen Taktik. Bis dahin war die Kriegführung kunstlos und selbst in der Maccabäerzeit noch nur durch persönlichen Heldenmuth der Kämpfer erfolgreich. Fast die einzige Schlachtordnung beim Angriffe war (analog der jetzt sogenannten umfassenden oder zangenförmigen Stellung) das Theilen des Heeres in drei Haufen, um den Feind im Centrum und in den Flanken zugleich anzugreifen 1 Sam. 11, 11. 13, 17. 1 Macc. 5, 33. Hiob 1, 17. vgl. 2 Sam. 18, 2. Ein nächtlicher Ueberfall begünstigte dies Verfahren, Jud. 7, 16. ff. und ebenso denkt sich unser Erzähler den Heereszug Abrams, auf welchem ihn die amoritischen Bundesgenossen begleiteten, vgl. v. 24. — חוֹבָה, bis wie weit in Nachahmung unserer St. die Assyrer Judith 15, 5. vgl. 4, 4. von den Israeliten verfolgt werden, lag *links* d. i. nördlich von Damascus, und daselbst will man es in dem Dorfe Hoba wiedergefunden haben. S. *Rosenm.* Alterth. 1, 2. S. 289.

V. 17 — 20. Der König von Sodom geht Abram entgegen und Melchisedek, König und Priester zu Salem segnet den glorreichen Sieger.

V. 17. עֵמֶק שָׁוֵה = עֵמֶק הַמֶּלֶךְ *das Königsthal*, woselbst Absaloms Denkmal stand 2 Sam. 18, 18. Nach u. St.

muss es nördlich von Salem v. 18. gelegen haben, und hängt von der Bestimmung dieses Ortes ab. Dass שלם = ירושלם sei, ist eine alte Ansicht bei Onk., Jos. Ant. 1, 10, 2., der auch in neuester Zeit *Michaelis*, *Gesenius*, *Tiele*, *v. Bohlen* u. a. beipflichten. Die spätere poet. Verkürzung Ps. 76, 3. kann dies aber nicht beweisen, selbst dann nicht, wenn, wie *Hitzig* z. Psalm. Th. 2. S. 130. meint, der Psalmist jenen Namen aus u. St. entlehnte. Denn in letzterem Falle würden wir nur eine subjective Deutung des Dichters haben, der Salem auf den religiös-politischen Mittelpunct seiner Zeit bezog, worauf aber dem Zeitalter der Erzählung gemäss u. St. selbst nicht gehen kann. *Tiele* nimt sogar שָׁלֵם für den älteren Namen Jerusalems, was gegen die klaren Zeugnisse des A. T. Jud. 19, 10. u. a. streitet. Dazu liegt Jerusalem viel zu südlich. Schon Hieronymus Ep. ad Evagr. (s. *Rosenm.* Alterth. 2, 2. S. 184. ff.) erklärte sich dagegen, und weist ein Salem acht röm. Meilen südlich von Scythopolis nach, zu seiner Zeit Salumias genannt, das noch traditionell für Melchisedeks Residenz gehalten wurde, unstreitig Σαλείμ Joh. 3, 23., αὐλὼν Σαλήμ (= עֵמֶק הַמֶּלֶךְ?) Judith 4, 4. Dies Salem ist mit *Reland*, *Rosenm.*, *Bleek* (de libri Geneseos origine atq. indole historica observatt. Bonn. 1836. S. 21.) auch hier zu verstehen. — Salems König מַלְכִּי־צֶדֶק (*βασιλεὺς δικαιοσύνης* Hebr. 7, 2. vgl. Ew. §. 406) ist zugleich „*Priester des höchsten Gottes*" und somit erscheinen in ihm die oberste weltliche und geistliche Macht vereinigt, wie auch der theokratische Herrscher beide der Idee nach in sich vereinigen sollte. Ps. 110, 4. vgl. m. Hebr. 5, 6. 20. 7, 1. ff. — אֵל עֶלְיוֹן (Sept. *θεὸς ὕψιστος*, Saad. nach der Etymol. (العالي ألعالي), wie יְהוָה עֶלְיוֹן Ps. 7, 18. 97, 9. אֱלֹהִים ע׳ 57, 3. gesagt, ist v. 19. קֹנֵה שָׁמַיִם וָאָרֶץ d. i. *Herr des Himmels und der Erde* (Onk.), s. v. a. אֱלֹהֵי הַשָּׁמַיִם וֵאלֹהֵי הָאָרֶץ C. 24, 3., nicht sowohl *ὃς ἔκτισε τὸν οὐρανὸν καὶ τὴν γῆν* Sept., Vulg., *v. Bohlen* u. a., was erst späterer Sprachgebrauch ist, Prov. 8, 22. Ps. 139, 13. Deutlich setzt die Erzählung Monotheismus voraus, und wenn auch

Melchisedek nicht *Priester Jehovas* genannt werden konnte, so schwört doch Abram v. 22.: „*ich erhebe meine Hand zu Jehova, dem höchsten Gotte, Herrn des Himmels und der Erde*", und giebt dadurch die Identität seines und Melchisedeks Gottes zu erkennen, obschon an sich klar ist, dass der Gott, den Melchisedek als den allmächtigen Weltgott erkennt, nur für Abram kann Jehova sein, dass mithin jene Identität eben so sehr den Unterschied in sich fasst, der durch das Verhältniss Gottes zur Menschheit und seiner Auserwählten ins Besondere nach alttestamentlichen Grundsätzen bedingt ist. In sofern nun Melch. Priester des höchsten Gottes ist, den auch Abram anerkennt, ist der von ihm ausgesprochene Segen kräftig und wirksam, vergleichbar dem Segen Bileams Num. 24.; und in sofern Abram zugleich den Priester dieses höchsten Gottes in seiner Würde anerkennt, giebt er ihm v. 20. den Zehnten von allem. — Mit dem Segen selbst erhebt sich die Rede zur Poësie, wie immer. Daher מִגֵּן, ὃς παρέδωκε Sept., ein seltenes Dichterwort, welches auch Hos. 11, 8. Prov. 4, 9., wo es allein noch vorkommt, im Parallelismus durch נָתַן erklärt wird. Es scheint zunächst mit מָגַר verwandt zu sein und *niederlegen*, *niederwerfen* zu bedeuten, mit wurzelhaften Stammconsonanten מג, die vgl. מָקַק, מק *Zusammensinken* (مق), *Zerfliessen* (מוג) und Aehnliches ausdrücken. — Abram (er muss Subiect zu וַיִּתֵּן sein) giebt an den Priester *den Zehnten von allem* d. i. von aller den Feinden abgenommenen Beute. Diese war von Gott den Siegern verliehen und dafür gebührte ein Theil dem Heiligthume und den Dienern des Kultus. So verfuhr nach Gottes Vorschrift Mose Num. 31, 31.; so auch David 2 Sam. 8, 11. 12., und diese Einrichtung ist nach unserer Erzählung schon durch Abrams Beispiel geheiligt, wie auch C. 28, 22. Jacob dem Herrn von allem den Zehnten zu weihen verspricht, mit Bezug auf Gesetzesaussprüche wie Lev. 27, 30. 32., die somit durch das Beispiel der Patriarchen gegen etwaige Missbräuche, wie

Mal. 3, 7. ff. ff. Neh. 13, 10., empfohlen werden. Die Zurücktragung späterer Einrichtungen auf die Urzeit ist nicht zu verkennen, aber das Zehntgesetz selbst ist gewiss nicht jünger als die Regulirung der agrarischen Verhältnisse des Volks, mit denen es auf gleicher Basis ruht, nämlich auf dem Grundsatze, dass Jehova der Grundeigenthümer sei, der den Zins für den Niessbrauch seinen Dienern überlasse. Dazu ist auch nur ein weiteres Umsichgreifen der Priester in Rücksicht auf die zu verzehntenden Gegenstände historisch zu verfolgen s. *Credner* z. Joël S. 129., das Hauptgesetz wird aber immer als bestehend angenommen.

V. 21 — 24. Grossmüthig lehnt Abram des Königs von Sodom Antrag, gegen Auslieferung der Personen alle Beute zu behalten, ab, mit Vorbehalt dessen, was seinen Bundesgenossen zukomme und von seinen Leuten verzehrt sei.

V. 21. Weshalb *v. Bohlen* statt des Königs von Sodom, der ja v. 17. dem siegreichen Patriarchen entgegengeht, eher Melchisedek von Salem erwartet, ist nicht einzusehen, da nur ersterer als der Beraubte die hier vorkommenden Propositionen machen kann. „*Gieb mir*", sagt er, „*die Leute, und die Güter behalt für dich*". (הַנֶּפֶשׁ = הַנָּשִׁים וְהָעָם v. 16., dem רְכֻשׁ entgegengesetzt, wie C. 12, 5. vgl. نفوس ومال bei *Schult.* Exc. ex Ispah. S. 20.); und obschon Abram als Sieger mit Fug und Recht die ganze Beute als sein Eigenthum in Anspruch nehmen konnte, wie er seinen Kampfgenossen ihr Recht sichert v. 24., so verpflichtet er sich doch eidlich (אִם v. 23. nach Ew. §. 625.), für seine Person nichts nehmen zu wollen, was dem Könige gehöre. *Faden und Schuhriemen* sind deshalb als durchaus werthlose Dinge neben einander gestellt, und בִּלְעָדַי v. 24. schliesst die erste oder redende Person wie C. 41, 16. aus. — אָכְלוּ weist auf v. 11. zurück, wo auch alle Speisevorräthe mit geraubt werden. —

Cap. 15.

Der Ergänzer lässt Jehova dem Abram in einer Vision erscheinen und aufs Neue ihm seine früheren Verheissungen bekräftigen, nur dass hier alles feierlicher und kräftiger wiederkehrt, was C. 12, 7. 13, 14. ausgesprochen war. Der Klage Abrams, die zugleich einen leisen Zweifel einschliesst, kinderlos den göttlichen Segen (v. 1.) einem fremden Diener überlassen zu müssen, setzt Gott nicht allein v. 5. eine unzweideutige, abermalige Verheissung entgegen, sondern er schliesst dazu noch v. 9. ff. einen feierlichen Bund mit seinem Lieblinge, der fest im Glauben blieb (v. 6.), um fortan jeden Zweifel niederzuschlagen, den Abram doch nur bei der lang hinausgeschobenen Erfüllung durch sein unbedingtes Gottvertrauen zu beseitigen vermochte. Aber nicht sogleich soll in Wirklichkeit treten, was Gott mit seinem Auserwählten im Sinne hat. Das Maass der Sünden der Kanaaniter ist noch nicht voll v. 16. und erst das vierte, zu einem starken Volke erwachsene, Geschlecht soll in den Besitz des Landes kommen *vom Strome Aegyptens bis zum Euphrat* v. 18. Darum lässt Jehova gerade jetzt, wo er durch feierliche Bündnisse seinen Auserwählten enger an sich kettet, Abram prophetisch einen Blick auf die Schicksale seiner Nachkommen werfen und verkündet ihm v. 13. ff., dass sie 400 Jahre einem fremden Volke dienen sollen, dass aber auch dieses Gottes Strafurtheile ereilen werden, um das auserwählte Volk aus seiner Gewalt mit reicher Habe in das Land der Verheissung zu führen. — Dass das Stück vom Ergänzer herrührt, könnte schon אֲנִי יְהוָה v. 7. vgl. m. C. 17, 1. allein beweisen. Aber auch Sprache, Darstellung, Zweck der ganzen Erzählung geben den jüngeren Referenten zu erkennen. Denn gerade er wird nicht müde, die hier gegebenen Verheissungen, während die Grundschrift sie nur ein Mal giebt C. 17., immer von Neuem zu wiederholen, immer bestimmter zu reden vgl. C. 18, 10., um den Knoten fester zu schürzen und die Aufmerksamkeit zu fesseln, bis nach vielfachen Schwierigkeiten der ersehnte Nachkomme erscheint. Was die

die Grundschrift, die sich überhaupt mehr für Jacob interessirt, erst diesem C. 46, 3. 4. verkündet werden lässt, der Aufenthalt in Aegypten nämlich und die gewisse Rückkehr aus demselben, das lässt der Ergänzer schon dem Abram mitgetheilt sein, weil dieser für ihn die Hauptperson ist, um derentwillen die Nachkommen gesegnet werden sollen. Ferner lassen sowohl der Gebrauch des Gottesnamens יְהוָה, als Rückbeziehungen, wie v. 7. auf C. 12, 1., v. 16. vgl. m. C. 13, 13. und Gleichheit der Diction, v. 12. m. C. 2, 21., v. 5. m. C. 13, 16. u. a. keinen Zweifel übrig.

V. 1—7. Verheissung einer zahlreichen Nachkommenschaft und des Besitzes des Landes Kanaan.

V. 1. אַחַר הַדְּבָרִים הָאֵלֶּה knüpft lose an das Vorhergehende an, wie C. 48, 1., und setzt den Verlauf einer unbestimmten Zeit voraus. Da erscheint Gott בַּמַּחֲזֶה = בְּמַרְאֹת הַלַּיְלָה C. 46, 2., denn v. 12. fällt ein *tiefer Schlaf* (תַּרְדֵּמָה S. 82.) auf Abram, in welchem ihm die Offenbarung zu Theil wird, vgl. Hiob 4, 13. 33, 15. Ebenso C. 28, 12. ff. 20, 3. vgl. m. Num. 22, 8. 9. ff., C. 31, 24., und, wie bekannt, wird die Vision besonders in der späteren Prophetie eine übliche Form.

V. 2. 3. drücken den Sinn aus: was nützen mir irdische Güter, da mir der Erbe fehlt? Die Wiederholung des Gedankens ist aber keinesweges überflüssig, sondern hebt ihn stark hervor, wobei das doppelte Ansetzen mit: *und Abram sprach* (vgl. C. 16, 9—11.), wozwischen eine Pause zu denken, nicht unwirksam ist. Beide Verse erläutern sich dahin, dass עֲרִירִי *nackt* Lev. 20, 20. f., *verlassen* (vgl. עַרְעָר) bestimmt vom *kinderlosen* (ἄγονος Aq. ἄτεκνος Sept.), dem Gott keinen Nachkommen verliehen hat v. 3. Jer. 22, 30. vgl. עָרֹם Hiob 1, 21., zu verstehen ist; ferner, dass אֱלִיעֶזֶר ein בֶּן־בֵּית אַבְרָם d. i. *verna Abrahae* s. C. 14, 14. war, der ihn in Ermangelung eines eigenen Kindes beerben soll. Daher muss בֶּן־מֶשֶׁק בֵּיתִי v. 2. dem Sinne nach = יוֹרֵשׁ אֹתִי sein, wodurch die Richtigkeit der Combination des ἅπ. λεγ. מֶשֶׁק mit מֶשֶׁךְ *Besitzthum*

(*Simonis*, *Gesenius*, *v. Bohlen* u. a.) gesichert wird. Der Sinn der Stelle ist daher: „*Sohn des Besitzes* d. i. Besitzer *meines Hauses wird Elieser*". Die alterthümliche Orthographie mit ק, die indess durch מִמְשַׁק Zeph. 2, 9. sicher gestellt ist, hat das Wort unkenntlich gemacht, daher es Aq. *υἱὸς τοῦ ποτίζοντος οἰκίαν μου* mit מַשְׁקֶה combinirt, die Sept. *ὁ δὲ υἱὸς Μασὲκ τῆς οἰκογενοῦς μου* für ein Nom. propr. halten, die meisten der übrigen A. Ueb. mit Theodot. *ὁ υἱὸς τοῦ ἐπὶ τῆς οἰκίας μου* es = אֲשֶׁר עַל־הַבַּיִת vgl. C. 24, 2. nehmen, was Neuere durch etymologische Ableitungen von שָׁקַק nach Ew. §. 339. S. 207., oder von مشق = مشط (*Schult.*, *Rosenm.*) *pectinare*, woraus unerweislich *polire*, *diligenter curare* abgeleitet wird, zu halten suchen, ohne nachzuweisen, wie dieser Sinn in den Zusammenhang passen soll. Aber schon frühzeitig muss מֶשֶׁק nicht mehr verstanden worden sein, worauf eine Glosse in v. 2. beruht, die unseres Wissens zuerst *F. Hitzig* Psalm. Th. 2. S. 193. gefunden hat, nämlich הוּא דַּמֶּשֶׂק. Die gewöhnliche Erklärung: *Elieser der Damascener*, welche schon der Syr. ausdrückt, verstösst sowohl gegen בֶּן־בֵּיתִי v. 3., als auch gegen die Richtigkeit im Ausdrucke, da in diesem Falle ein von den Interpreten supplirtes אִישׁ, בֵּן nicht fehlen dürfte. כְּנַעַן Hos. 12, 8., worauf sich *Gesenius* (lex. m. S. 253.) bezieht, kann das Gegentheil nicht beweisen, da der Fall verschieden ist, und die Bedeutung *des Händlers* (כְּנַעֲנִי Prov. 31, 24.) dem כְּנַעַן *Handel* Ez. 17, 4. erst durch Uebertragung des Abstract. auf das Concretum anhaftet (vgl. *Hitzig* z. Jes. S. 284. *Ewald* z. Prov. S. 82.), was auf דַּמֶּשֶׂק = דַּמְשֶׂקִי keine Anwendung leidet. דַּמֶּשֶׂק אֱלִיעֶזֶר kann nach Analogie von גִּבְעַת שָׁאוּל 1 Sam. 11, 4. Ew. §. 484. nur heissen: *Damascus Elieseri* urbs (nicht umgekehrt *Elieser Damasci*), und dies passt wiederum nicht zu בֶּן־מֶשֶׁק, wie wohl Elieser, aber nicht Damascus genannt werden kann. Wollen wir nicht, was schon *Clericus* mit Recht verwirft, mit den Sept. *Δαμασκὸς Ἐλιέζερ* als Nom. pr. nehmen, so passen die fraglichen Worte in keiner Weise in den Zu-

sammenhang. Dagegen ist alles klar, sobald man הוּא דַּמֶּשֶׂק herausnimt und als Interpretement betrachtet, durch welches sich ein späterer Leser das ihm unverständliche מֶשֶׁק zu erklären suchte. Dafür ist noch die Form des Glossems, wie Jes. 9, 14. 10, 5. u. a., das ursprünglich wohl nicht dazu bestimmt war, sinnlos in den Text gerückt zu werden, wogegen die äusseren Auctoritäten nichts als ein verhältnissmässig höheres Alter der Interpolation beweisen. — Merkwürdig, dass Abram seine näheren Verwandten, denen nach dem späteren Gesetze Num. 27, 9—11. sein Erbe zufallen musste, ausschliesst. Dadurch wird aber keinesweges ein älteres Rechtsverfahren begründet, nach welchem ein bevorzugter Sclav in die Rechte eines kinderlosen Herrn eintrat. Dass namentlich Lot nicht berücksichtigt wird, hat wohl denselben Grund, aus welchem er sich C. 13. aus dem Lande der Verheissung entfernen muss, und *Tiele* fasst gut den Zusammenhang so auf, dass Abram jenen Elieser habe adoptiren wollen, um eine Person zu gewinnen, an welche sich Gottes Verheissungen anschliessen konnten. — Aber nicht soll nach Gottes Beschluss

V. 4. 5. dieser Fremde erben, sondern ein **leiblicher** Sohn (אֲשֶׁר יֵצֵא מִמֵּעֶיךָ, wie 2 Sam. 7, 12. 16, 11., = מֵחֲלָצֶיךָ C. 35, 11., יֹצְאֵי יְרֵכוֹ C. 46, 26. Jud. 8, 30. vgl. בִּטְנִי Mich. 6, 7., Sept. ὃς ἐξελεύσεται ἐκ σοῦ d. i. מִמְּךָ), ein rechtmässiger Erbe und eine unzählbare (s. S. 303.) Nachkommenschaft wird ihm verheissen. V. 6. „*Und Abram glaubte Jehova*". Im Glauben, dem unbedingten Gottvertrauen, mit welchem Abram, aller äusseren Hindernisse ungeachtet, an den göttlichen Verheissungen festhielt, offenbarte sich seine **Gerechtigkeit**, daher *rechnete ihm* Gott diesen Glauben *an* (חָשַׁב Lev. 7, 18. Ps. 32, 2.) *als Gerechtigkeit*, vgl. Ps. 106, 31. צְדָקָה, vgl. δικαιοσύνη (Sept.) Röm. 4, 9. ff., vom Verhalten des Gerechten, vgl. Deut. 6, 25., wo sich in der Befolgung des Gesetzes die צְדָקָה kund giebt, wie hier im Glauben. S. dazu *Ewald*

kr. Gr. S. 313. Wenn nun Abram der göttlichen Verheissung v. 7., dass ihm dies Land angehören solle,

V. 8. die Frage entgegensetzt: *Herr Jehova, woran soll ich erkennen, dass ich es erben werde?* so steht dies nicht im Widerspruche mit dem eben von ihm ausgesagten Glauben, denn er fordert zur Bekräftigung desselben, wie Gideon Jud. 6, 17., ein Wahrzeichen (S. 111.), und der Erzähler benutzt diese Wendung, um sich einen Uebergang zu

V. 9—17. dem nachfolgenden Act zu bahnen. Dieser zerfällt in zwei Theile: in das Bündniss Jehovas mit Abram, durch welches Gott feierlich sich durch religiöse Cärimonien verpflichtend Abram Gewähr leistet für die noch unerfüllten Versprechungen vgl. v. 18., sodann in die Offenbarung rücksichtlich der Schicksale der verheissenen Nachkommenschaft, worauf die feierliche Vollstreckung des Bündnisses v. 17. folgt. Anders fasst die Grundschrift C. 17. das Bündniss Gottes mit Abram. Dass übrigens die hier vorkommende Cärimonie auf das Abschliessen eines Bündnisses abzweckt, ist aus v. 18., der auf das vorhergehende zurückweist, deutlich und hätte von *Tiele* nicht geläugnet werden sollen. Zu dem Zwecke sind zugleich die v. 9. genannten Thiere: *ein dreijähriges Rind, eine dreijährige Ziege, ein dreijähriger Widder, eine Turteltaube und junge Taube* nach levitischen Grundsätzen Opferthiere (s. *Warnekros* Alterth. 3. Ausg. S. 186.), und deuten auf das Opfer, welches das Bündniss begleitet, Ps. 50, 5. Das Verfahren dabei ist aus Jer. 34, 18. 19. ersichtlich. Die Opferthiere wurden in Stücke getheilt, und zwischen den zerhauenen Thieren gingen die Parteien hindurch, sich verbindlich machend, dass es so wie dem Opferthiere dem Eidbrüchigen ergehen solle. Deutet einerseits der Sprachgebrauch in כָּרַת בְּרִית (v. 18.) = ὅρκια τέμνειν, *foedera icere* auf den vorherrschenden Gebrauch solcher blutigen Symbole, so geht andererseits die Sitte, das eidliche Versprechen durch Verwünschungen (vgl. Neh. 5, 13.) zu begleiten, nicht minder aus dem Sprach-

gebrauche hervor, in welchem אָלָה *der Fluch* Num. 5, 21., der auf dem Bruche eines Bündnisses steht Jes. 24, 6., zugleich ein eidlich bekräftigtes *Bündniss* Gen. 26, 28. bedeutet. Dieser Brauch, den das hebr. Alterthum mit vielen anderen Völkern gemein hatte s. *Rosenm.* Morgenl. Th. 1. S. 57. *Winer* Realw. A. Bund, ist hier auf die Urzeit zurückgetragen, und Jehova selbst fügt sich ihm. Daher *zertheilt* (בָּתַר und בֶּתֶר aus unzulänglichen Gründen von *v. Bohlen* für ein spätes Wort gehalten) Abram v. 10, mit Ausschluss der Vögel die Opferthiere, legt *eines jeden Stück* (אִישׁ בִּתְרוֹ s. z. 9, 5. Ew. §. 553.) dem anderen gegenüber, hält v. 11. die unreinen Raubvögel (Lev. 11, 13. ff.) von den Opferstücken ab (וַיַּשֵּׁב, von נָשַׁב *wehen*, eigentlich *hinwegwehen, durch Wehen verscheuchen, ἀπεσόβησεν* Aq.; eine Emendation וַיֵּשֶׁב ist unnöthig), und Gott selbst zieht v. 17. in Gestalt der Rauch- und Feuersäule ganz menschlich handelnd zwischen den getheilten Opferstücken hindurch. Wenn bei diesem feierlichen Acte bemerkt wird, dass gleichfalls Abram hätte zwischen den Opferstücken hindurchgehen sollen, so übersieht man, dass kraft des Zusammenhanges hier nur von einer feierlichen Versicherung die Rede sein soll, die Jehova dem Abram giebt, ohne dass dafür, wie dies in C. 17. der Fall ist, Gott ein Versprechen von Abrams Seite fordert.

V. 12. und 17. sind Tageszeiten genannt, welche die Form der Erscheinung Gottes bestimmen. וַיְהִי הַשֶּׁמֶשׁ לָבוֹא d. i. *die Sonne wollte eben untergehen* (לְ wie Jos. 2, 5. Ew. §. 527. 2.), mithin war es noch hell, und da bezeichnet *grosse Finsterniss*, die in der hier deutlich angegebenen Vision (s. v. 1.) auf Abram fällt, die Nähe Gottes, wie Ex. 14, 20. 20, 21. Deut. 4, 11. 1 Reg. 8, 10. f., die der Sterbliche nicht ohne Schrecken (אֵימָה) und Schauer wahrnimt Ex. 20, 18. vgl. Hiob 4, 14. 15. In diesem Zustande wird ihm die Verheissung gegeben: V. 13 — 16, „*wissen sollst du, dass Fremdlinge sein werden deine Nachkommen in einem Lande, das nicht ihnen ist, und sie werden ihnen* (den Bewohnern des fremden Landes) *dienen, aber*

jene werden sie beugen vierhundert Jahre. Aber auch das Volk, dem sie dienen werden, will ich heimsuchen, und darnach sollen sie ausziehen mit grosser Habe". Es ist hier prophetisch die ägyptische Knechtschaft verkündet. Die Offenbarung hängt innig mit dem vorhergehenden feierlichen Act zusammen, da dieser sich vornehmlich vgl. v. 7. 8. u. 18. auf die Verheissung des Besitzes vom Lande Kanaan bezieht. Nicht bei Lebzeiten Abrams v. 15., sondern erst nach längerer Zeit soll dies in Erfüllung gehen, wozwischen noch die Jahrhunderte der Trübsal liegen, nach welchen Gott seine Macht an seinem Volke offenbaren will. — אֶרֶץ לֹא לָהֶם v. 13., dem Sinne nach = אֶרֶץ מְגֻרֵיהֶם, ist bei grammatisch unbestimmtem אֶרֶץ (vgl. damit Jer. 17, 4.) nach Ew. §. 591. auch ohne אֲשֶׁר vollständig. Da עֲבָדוּם in dems. V. weder die Bedeutung des Hiphil Ex. 1, 13. Jer. 17, 4. haben kann, noch das Suff. durch בָּם, wie noch *Tiele* für möglich hält, aufzulösen ist, um den Sinn *δουλώσουσιν αὐτούς* Sept. vgl. Ex. 1, 14. zu erhalten, so können nur die Israëliten (זֶרַע) Subject sein, die *ihnen*, den Bewohnern des fremden Landes, welche אֶרֶץ wie häufig mit einschliesst, *dienstbar* sein sollen. עָבַד m. d. Acc. ist *δουλεύω*, wie v. 14. 25, 23. 14, 4. 1 Reg. 5, 1. Dagegen sind in עִנּוּ אֹתָם die Aegypter Subject, welche die Israëliten *beugen, bedrücken*, vgl. עֳנִי מִצְרַיִם Ex. 3, 17. עָנָה ist *beugen, gebeugt sein*, daher *sich quälen* Koh. 1, 13. 3, 10. vgl. עִנְיָן, transitiv *hart behandeln* a. u. St. und C. 16, 6. 31, 50. Ps. 90, 15. vgl. עָנִי *der Gebeugte*, reflexiv *sich* vor einer fremden Macht *beugen* C. 16, 9. Ex. 10, 3. Die Sept. übersetzen doppelt *κακώσουσι καὶ ταπεινώσουσιν*. — Rund werden in der Vorherverkündigung 400 Jahre genannt, wofür die Geschichtserzählung Ex. 12, 40. genauer 430 Jahre angiebt, welche nach dem klaren Zusammenhange der kritisch nicht anzufechtenden Stelle die Israëliten in Aegypten zubrachten, gerechnet vom Einzuge Jacobs bis zum Auszuge unter Mose, und es darf angenommen werden, dass der Ergänzer hier ebenso jene von ihm sicher nicht erfundene Zahlangabe im Exodus bereits im

Sinne hatte, als er דּוֹר רְבִיעִי v. 16., wodurch דּוֹר, wie *seculum*, zu 100 Jahren gerechnet ist, nach genealogischen Fragmenten, wie Ex. 6, 16. ff. bestimmt, unbekümmert um die chronologischen Schwierigkeiten, welche aus eben dieser Genealogie neuere Chronologen erhoben und schon Sept. und Samar. zu Aenderungen in Ex. 12, 40. veranlassten. Vgl. über letztere *Rosenmüller* zu Exod. S. 220 — 227. — דָּן v. 14. *richten* (S. 156.), vom göttlichen Strafurtheile vgl. Ps. 110, 6. — V. 15. vgl. C. 25, 8. Jud. 8, 31. — V. 16. Dieser Aufschub der Erfüllung ist aber nöthig, weil sie zugleich ein Strafgericht über die bisherigen kanaanitischen Landesinhaber verhängt, und dies erst dann eintreten kann, wenn ihre moralische Entartung den höchsten Gipfel erreicht hat. Daher „*denn noch nicht ist voll das Maass der Sünden der Amoriter*“ d. i. Kanaaniter überhaupt. S. 247. שָׁלֵם *integer* d. i. so, wie es sein soll. Sept. *ἀναπεπλήρωνται*.

V. 17. ist als Tageszeit genannt: *als die Sonne untergegangen war*. Da wird es finster (עֲלָטָה *densa caligo*, Ez. 12, 6. ff., Sept. *φλὸξ ἐγένετο* unrichtig nach dem folgenden geändert) und Gott, der feierlich in der oben genannten Weise den Bundesact vollzieht, manifestirt seine Nähe in der Finsterniss durch den *rauchenden Ofen* und die *Feuerfackel*, die zwischen den Fleischstücken (גְּזָרִים) hindurchgingen. Vgl. Ex. 13, 21. 14, 24. Jes. 4, 5. m. Ex. 19, 18. לַפִּיד אֵשׁ, wie Ex. 20, 18., was an den genannten Stellen עַמּוּד אֵשׁ, נֹגַהּ אֵשׁ לֶהָבָה ist.

V. 18 — 21. geben die Gränzen des Landes an, welches Jehova im vorhergehenden Bündnisse den Nachkommen Abrams verheissen hat. Namentlich kehrt

V. 18. zu v. 9. zurück und giebt einerseits an, dass hier ein Bündniss geschlossen sei, und weist andererseits mit den Worten: „*deinen Nachkommen will ich dieses Land geben*“ auf den hauptsächlichsten Zweck desselben hin. — Die Gränzen sind hier angegeben: „*vom Strome Aegyptens bis zum grossen Strome, dem Euphratstrome*“, mithin ist hier eine Ausdehnung angenommen, wie sie

nur zu den Zeiten der höchsten Blüthe des Staats unter David und Salomo stattfand, 2 Sam. 8, 1. ff. 1 Reg. 5, 1. 4. 9, 18. 2 Chr. 9, 26. vgl. m. Ex. 23, 31. Ps. 72, 8. Zach. 9, 10. Ueber die Ausdehnung bis zum Euphrat s. noch Deut. 1, 7. 11, 24. Jos. 1, 4. und 1 Chr. 5, 9. Schwierigkeit macht hier נְהַר מִצְרַיִם *der Nil*, wofür man נַחַל מִצְרַיִם den Wadi el-Arisch (s. *Rosenm.* Alterthk. 2, 1. S. 88. ff. *Gesen.* z. Jes. 27, 12.) erwartet, die oft vorkommende Gränzscheide zwischen Palaestina und Aegypten Num. 34, 5. 2 Reg. 24, 7. Allein auch der Chronist interpretirt נַחַל מִצ׳ 1 Reg. 8, 65. durch שִׁיחוֹר מִצ׳ 1 Chr. 13, 5., so wie Jos. 13, 3. der *Schihor*, *der östlich von Aegypten fliesst*, genannt ist, wo in anderen Stellen, wie 15, 4. 47. der *Bach Aegyptens* als גְּבוּל מִצְרַיִם 1 Reg. 5, 1. steht. Mit Unrecht hat man daraus auf eine spätere Uebertreibung geschlossen, während vielmehr umgekehrt aus der Gleichstellung folgt, dass man den *Bach Aegyptens* für einen Nilcanal (vgl. Hieron. z. Am. 6, 1.) ansah, der, wie Abulfeda Aeg. S. 34. wirklich angiebt, nur zur Zeit der Ueberfluthung Wasser hat vgl. *Niebuhr* descr. de l'Arab. S. 362., und so auf ihn den Namen des Nil selbst, wie مصر bei Abulf. a. a. O., übertrug. Für u. St. folgt, dass נְהַר מִצְרַיִם = שִׁיחוֹר מִצ׳ der Sache nach nicht von נַחַל מִצ׳ verschieden ist. Vgl. *Hitzig* z. Jes. S. 329. — נְהַר־פְּרָת Ew. §. 495. — Die v. 19—21. wie Ex. 3, 8. 17. genannten Völkerschaften sind nicht alle Kanaaniter, sondern es sind mehrere der alten Urbewohner des Landes mit aufgeführt, zu denen auch קֵינִי und קְנִזִּי (*Lanzenträger* und *Jäger*) gehörten. Die ersteren wohnten zu Sauls Zeit 1 Sam. 15, 6. unter den Amalekitern (S. 313.), mit denen sie auch Num. 24, 21. verbunden sind, und auf ihre Wohnsitze an der südöstlichen Gränze Palästinas führen 1 Sam. 27, 10. 30, 29. Nach Jud. 1, 16. war ein Theil mit den Hebräern verwandt geworden, der den Israeliten 4, 11. 5, 24. gefolgt war. Die *Kenissiter*, verschieden von Num. 32, 12., kommen sonst weiter nicht vor. Den Namen קְנַז führt übrigens auch ein edomitischer Stamm C. 36, 15. 42.

— קַדְמֹנִי die *Oestlichen* oder die *Alten* (Ez. 38, 17.) sind gleichfalls unbekannt. Die übrigen sind schon S. 247. 248. 301. 311. erklärt. —

Cap. 16.

Nicht soll der fremde Knecht, wie es im vorigen Kapitel heisst, Erbe Abrams werden, sondern ein leiblicher Sohn, von dem die rechtmässigen Besitzer des verheissenen Landes ausgehen sollen. Aber der Verwirklichung steht nach bereits zehnjährigem Aufenthalte in Kanaan (v. 3.) Sarais Unfruchtbarkeit entgegen, und sie selbst, die erst C. 17. als Stammmutter ausdrücklich genannt wird, giebt nach vorliegender Erzählung des Ergänzers ihrem Gatten ihre Magd Hagar zum Kebsweibe, um durch sie einen Erben von Abram zu erzielen. Es gelingt. Hagar wird schwanger, aber Sarai, von der Magd geringschätzig behandelt, findet Anlass, sich als Herrin geltend zu machen (v. 6.), und Hagar entflieht in die Wüste Schûr. Ein Engel Jehovas redet sie hier an einem Brunnen an, gebietet ihr zurückzukehren und sich ihrer Herrin zu fügen mit der Verheissung, dass sie einen Sohn gebären werde, den sie Ismaël nennen solle, den zukünftigen, einem wilden Beduinenleben ergebenen, Stammvater einer unzählbaren Nachkommenschaft. Hagar gebiert nun einen Sohn und Abram, sechs und achtzig Jahre alt, nennt ihn Ismaël. —

Die Stellung der Erzählung bestimmte für den an seiner flüssigen Schreibart und dem charakteristischen יהוה v. 2. 9—11. 13. leicht kenntlichen Ergänzer C. 17. der Grundschrift, in welchem Ismaël bereits vorhanden ist. Der Ergänzer füllt also hier, die Geburt Ismaëls nachbringend vgl. S. 289., aus, und zeigt sich einerseits in dem angedeuteten, von *Vater* mit Unrecht geläugneten, Gedankenzusammenhange von C. 15. u. 16. ein Schriftsteller, so giebt er sich aber andererseits deutlich als den über die Grundschrift reflectirenden Verfasser zu erkennen. Denn dass er im Vorhergehenden die Bestimmung der Stammmutter übergeht, hat den Zweck, sich den

Weg zu vorliegender Erzählung zu bahnen und das Verhalten des noch nicht durch einen Erben gesegneten Ehepaars zu rechtfertigen. Die Kebsehe Abrams mit Hagar ist erst auf den Wunsch der Gattin vollzogen, mithin untadelhaft, und Sarai hat zum Abtreten ihrer ehelichen Rechte an die Magd keinen anderen Grund, als den lebhaften Wunsch, ob der göttlichen Verheissungen willen den rechtmässigen leiblichen Sohn und Erben Abrams zu besitzen, den sie selbst ihm schenken zu können keine Hoffnung mehr hatte, und den von einer Nebenfrau erwarten zu dürfen keine göttliche Bestimmung ausschloss. Wenn nach dieser Darstellung das Paar, den Zweck, zu welchem sie Jehova auserlesen, fest im Auge behaltend, kein Mittel unversucht lässt, die erfreulichen Hoffnungen in Wirklichkeit treten zu lassen (wie Mal. 2, 15. die Stelle richtig gefasst ist), so erreicht dadurch der Erzähler zugleich den Zweck, dass die nach gegenwärtiger Form der Genesis wiederholte Verheissung der Grundschrift in C. 17. durch Bestimmung der Stammmutter ein neues Moment hinzubringt, durch welches die Erwartungen von Neuem gefesselt und auf die endliche Erfüllung vorbereitet werden. Ferner zeigt sich der über ein vorliegendes Original reflectirende Erzähler nicht minder deutlich in den Zahlbestimmungen. V. 16. ist Abram 86 Jahre alt, als Ismaël geboren wird. Woher dies? Offenbar aus Vergleichung von C. 17, 25. m. v. 1., wo Ismaël 13 Jahre zählt im 99sten Lebensjahre Abrams, und lag es im Zwecke, dass Sarai erst nach gewonnener Ueberzeugung, selbst nicht mehr Mutter werden zu können, ihre Magd zum Kebsweibe gab, so musste bereits eine längere Zeit nach der ersten Verheissung verflossen sein, hier v. 3. rund auf 10 Jahre angeschlagen, wodurch sich, ein Jahr auf Hagars Schwangerschaft gerechnet, die Altersbestimmung von 75 Jahren in C. 12, 4. leicht ergiebt (s. S. 292.). — Dass übrigens der Ergänzer nach der Volkstradition erzählt, wird dadurch gewiss, dass auch die ältere Genesis C. 21. Hagars Entfernung aus Abrams Hause kennt, nur unter verschiedener Form, so dass im Sinne der Verfasser die variirenden Formen als wirklich verschiedene Facta sollen angesehen werden.

Jeder von ihnen benutzt sie seinen Zwecken gemäss, und wenn sich auch zu C. 21. ergeben wird, dass die Stellung der Erzählung nicht vollkommen mit den Nachbarstücken harmonirt, so erreicht der Referent doch das, dass er Hagars sammt Ismaëls Vertreibung aus dem Hause nach Isaaks Geburt auf eine den speciellen Absichten des Buchs entsprechende Weise motivirt, während der Ergänzer durch Hagars Flucht in der Zeit ihrer Schwangerschaft eine Gelegenheit gewinnt zu göttlichen Verheissungen vor der Geburt eines Abrahamiden, die, nicht undeutlich schon hier andeutend v. 12., dass dieser nicht der wahre Erbe und Träger des göttlichen Segens sein werde, sich in jetziger Gestalt des Buchs in der zweiten Relation da wiederholen, wo Ismaël für immer vom väterlichen Hause getrennt wird, und später sich als erfüllt zeigen. — Ismaël wird Stammvater der arabischen Beduinen (s. zu C. 25, 12.), und die Stammsage erkennt somit die Ismaëliter (wie unten C. 25, 19. ff. die Edomiter) als die nächsten Verwandten der Hebräer an, und giebt zugleich, da Ismaël der Erstgeborne Abrams ist, das höhere Alter zu, wenn sie auch als Nationalsage im weiteren Verfolge darauf abzweckt, darzuthun, dass die Erstgeburt hier kein Vorrecht begründe, weil die Stammmutter Hagar dem Abram nicht ebenbürtig war. Diese Wendung fordert die Consequenz des Sagenkreises mit Nothwendigkeit (s. z. C. 21.), aber ein Volkshass (vgl. C. 19, 30. ff.) oder auch nur die Absicht einer Beschimpfung ist darin nicht zu entdecken, wie überhaupt die Hebräer mit den Ismaëlitern nur in entfernte Berührung kamen. Im Ganzen genommen zeigt sich hier allerdings eine ähnliche Tendenz, wie Cap. 4., wenn wir die Idee von der Bevorzugung Israëls allein im Sinne behalten, aber der Fall ist dadurch wesentlich verschieden, dass wir uns hier auf dem Terrain der speciellen Stammsage befinden, die das Verhältniss des eigenen Volks zu einem benachbarten, nahe verwandten betrifft. Die mythische Färbung, der nationale Stempel, der durch die volksthümliche Ausbildung nothwendig der historischen Sage aufgedrückt werden musste, reichen daher auch nicht hin, Ismaël und Hagar als historische Individuen läug-

nen, ersteren für einen angenommenen Stammvater der Ismaëliter, letztere als angenommene, aus dem Stamme der bei älteren nie genannten, erst spät erscheinenden Hagarener Ps. 83, 7. 1 Chr. 5, 10. abstrahirte Stammmutter, ihre Flucht und Vertreibung, als eine aus der Etymologie von הָגָר gezogene Erdichtung betrachten zu können, u. a. m. Eine nicht unwichtige Stütze erhält die Annahme bestimmter historischer Erinnerungen in Beziehung auf Ismaël noch dadurch, dass wir hieraus ableiten dürfen, wie man darauf kam, nach einer gewissen Theorie C. 25, 1. ff. alle Araber auf Abram zu reduciren.

V. 1 — 3. Sarai giebt ihre ägyptische Magd Hagar ihrem Gatten zum Kebsweibe. — Sarai, als Frau eines mächtigen Emirs, hat eine Dienerin, die ihr zur besonderen Disposition gestellt ist, wie jede von Labans Töchtern C. 29, 24. 29. eine Magd, Rebecca C. 24, 59. ihre Amme mitbekommt. Sarais Magd ist eine Aegypterin, was mit C. 12, 9. ff. in Verbindung steht. Aber ihr Name הָגָר d. i. *Flucht* ist semitisch, folglich nicht der ursprüngliche, weshalb er auch in Beziehung steht mit den Schicksalen Hagars in der Volkssage. — V. 2. עֲצָרַנִי (*Gott*) *hat mich verschlossen* ist durch מִלֶּדֶת d. i. *so dass ich nicht gebäre* (מִן wie C. 27, 1. Ew. §. 526.) erklärt als *sterilem me reddidit* s. v. a. סָגַר רֶחֶם 1 Sam. 1, 5. Hiob 3, 10. Verschieden ist C. 20, 18. — „*Vielleicht werde ich erbaut* (אִבָּנֶה) *durch sie*". Es liegt nichts näher als die Uebertragung von Haus auf die Familie, C. 18, 19. vgl. ܡܫܟܢܐ = אֹהֶל Bar Hebr. S. 420., und = أهل S. 194. Daher *erbauen* Lea und Rahel *das Haus Israël* Ruth. 4, 11. vgl. m. Deut. 25, 9. 2 Sam. 7, 11. 27. 1 Reg. 11, 38., und somit kann passivisch *erbaut werden* den Sinn haben: τεκνοποιεῖσθαι Sept., wie sich dieselbe Phrase C. 30, 3. durch תֵּלֵד עַל־בִּרְכַּי *sie wird auf meinen Schooss gebären* erläutert. In der Fruchtbarkeit erreichte die Ehe erst ihren ganzen Zweck. Die Nachkommen waren der Segen, die schönste Zierde der Aeltern Prov. 17, 6. Ps. 128, 3 — 6.

Deut. 28, 4. Koh. 6, 3., und in Segensformeln fehlt fast nie der Wunsch zahlreicher Nachkommenschaft C. 24, 60. 48, 16. 19. 49, 25. vgl. m. 1, 28. 12, 2. u. a. Denn der Name des Kinderlosen geht unter 2 Sam. 18, 18. (vgl. das Levirat), und Verlust der Kinder oder physische Unfruchtbarkeit ist ein hartes Unglück Jer. 22, 30. Hiob 1, 19. 21., eine Züchtigung der Lasterhaftigkeit Hiob 27, 14. Hos. 9, 14. Jes. 47, 9. Die kinderlose Gattin verfehlte also einen ihrer Hauptzwecke, und in sofern haftete ein Makel an ihr. Daher der Schmerz der Unfruchtbaren C. 30, 1. 1 Sam. 1, 8. ff., der Ehelosen Jes. 4, 1. Jud. 11, 37. vgl. m. Gen. 19, 31. C. 38.; daher die höchste Freude, der höchste Segen, wenn die Unfruchtbare gebiert C. 21, 6. 1 Sam. 2, 5. Jes. 49, 20. ff. Aus diesen Grundsätzen ging die Zulässigkeit des nach alter Stammsitte (C. 22, 24. 36, 12.) gebräuchlichen Concubinats hervor, das einerseits, unbeschadet der legitimen Ehe, auf vermehrte Nachkommenschaft abzweckte Jud. 8, 31. vgl. v. 30., andererseits von der kinderlosen Gattin selbst gewählt wurde, um durch eine substituirte Beischläferin einen Nachkommen zu gewinnen, den sie als den ihrigen ansah. So hier; ähnlich C. 30, 3. 9. Bei alle dem ist aber doch nicht zu verkennen, dass das Verhältniss der Ehe im A. T. nicht ganz das ist, welches man wohl das orientalische überhaupt zu nennen pflegt, denn nicht nur der Mythus C. 2, 21. ff. charakterisirt Eva als die Gehilfin, die Lebensgefährtin des Mannes (S. 44.) vgl. Mal. 2, 14., sondern auch Stellen, wie Prov. 11, 16. 12, 4. 14, 1. 31, 10. ff. zeigen, wie der Hebräer den Werth des Weibes erkannte, und Beispiele ächter Gattenliebe auch bei kinderloser Ehe, wie 1 Sam. 1, 8., 18, 28. 19, 12. ff. vgl. m. 2 Sam. 3, 14. 6, 23. geben den Nachweis, dass die Frau dem Manne mehr, als nur socia tori war. Vornehmlich athmet das Hohelied einen Geist, der schon in die christliche Welt hinüberschwebt, indem es fern von aller krankhaften Empfindelei die wahre, sittliche Liebe, die mit der Treue eins ist, geltend macht gegen die unsittliche, die keinen anderen

Grund als den verrauschenden Sinnenreiz hat. Von einem ähnlichen Geiste sind auch schon die Sagen von den Patriarchen beseelt, in denen sich das monogamische Verhältniss als vorwaltend ausspricht. Denn Isaak hat, obschon Rebecca erst im 20sten Jahre ihrer Ehe Mutter wird C. 25, 26., nur e i n e Gattin, Jacob erhält die zweite, wenngleich ebenbürtige, wider Willen C. 29, 23. ff., und die Concubinate Jacobs und Abrahams bedurften der Rechtfertigung (S. 330.). — שָׁמַע לְקוֹל wie C. 3, 17. = שׁ׳ בְּקוֹל 21, 12. 27, 13. — V. 3. Ueber die Zeitbestimmung s. S. 330. אִשָּׁה wie C. 25, 1. vgl. v. 6. = אִשָּׁה פִילֶגֶשׁ Jud. 19, 1.

V. 4—6. Hagar wird schwanger und flieht vor der beleidigten Sarai in die Wüste.

V. 4. Obgleich zwar die Concubine gewisse Vorrechte genoss, so blieb sie doch Dienerin ihrer Herrin und konnte nie der אֵשֶׁת בְּרִית Mal. 2, 14. gleichstehen. Hagar verkannte ihre Stellung, und *behandelt*, als sie sich schwanger fühlt, ihre nicht durch Leibesfrucht gesegnete Gebieterin *geringschätzig*. תֵּקַל *sie war leicht* 1 Sam. 18, 23. (Kal mit intrans. Aussprache Ew. §. 270., *Tiele* hält die Form für Niphal!) d. i. gering, vgl. כָּבֵד. In sofern Abram ruhig mit ansah, dass seine rechtmässige Gattin verächtlich von der Magd behandelt wird, trifft ihn der Vorwurf in

V. 5. חֲמָסִי עָלֶיךָ bedeutet: *das Unrecht, das ich erleide, muss auf dich kommen*, so sicher wie C. 27, 13. עָלַי קִלְלָתְךָ den Sinn hat: „der Fluch, der dich trifft, kommt auf mich". Vgl. noch Jud. 9, 24. Jer. 51, 35. Falsch die Sept. ἀδικοῦμαι ἐκ σοῦ, Hier. *inique agis contra me.* — *An deinen Busen* vgl. 1 Reg. 1, 2. — „*Jehova möge richten zwischen mir und dir*" vgl. 1 Sam. 24, 16. Jud. 11, 27. Ueber die Orthographie בֵּינֶיךָ st. בֵּינְךָ C. 17, 2. 7. 31, 50. s. *Hitzig* zu Ps. 9, 15. — Abram weicht v. 6. dem Vorwurfe durch die Bemerkung aus, die Magd stehe ja in ihrer Gewalt, sie möge mit ihr verfahren, wie es ihr gut scheine. — עִנָּה s. z. C. 15, 13.

V. 7—12. Der Engel Gottes gebietet der entflohenen Magd in der Wüste zurückzukehren und verheisst ihr eine zahlreiche Nachkommenschaft.

V. 7. Die Sage schliesst sich an ein Lokal an, und setzt die Bedeutung eines bekannten Ortsnamens mit der Angelophanie in Verbindung. Der Brunnen, an welchem (Ew. §. 531.) der Engel Hagar trifft, ist der, der unten v. 14. den Umständen gemäss benannt wird. Darum ist er hier noch nicht genannt, aber doch als ein bestimmter (הָעַיִן) bezeichnet, mit Angabe der Lage „*in der Wüste, auf dem Wege nach Schur*". Die Aegypterin (v. 1.) will offenbar in ihre Heimath entfliehen, denn הַמִּדְבָּר ist מִדְבַּר שׁוּר d. i. die Wüste *Dschifar* (Dschofar), die sich von der südwestlichen Gränze Palästinas C. 20, 1. zwischen dem arabischen Ex. 15, 22. und Mittelmeere östlich von Aegypten bis gen Pelusium hin erstreckt, C. 25, 18. 1 Sam. 15, 7. vgl. m. Jos. Ant. VI, 7, 3. 1 Sam. 27, 8. Plutarch vit. Anton. S. 916. sagt von dieser Wüste: *τοῦ πολέμου μᾶλλον ἐφοβοῦντο τὴν ἐπὶ τὸ Πηλούσιον ὁδόν, ἅτε δὴ διὰ ψάμμου βαθείας καὶ ἀνύδρου κτλ.*, vgl. Strab. XVI. S. 352., und sie gewährt in den weiten Flächen von weissem Flugsande nur wenige Anhaltpuncte, Abulf. Aeg. S. 14. Nach arab. Nachrichten bei *Rosenm.* Alterth. 3. S. 243. ist die Wüste 7 Tagereisen lang, und eben so lange Zeit gebrauchte Alexander, um von Gaza (*ἐπὶ ἀρχῇ τῆς ἐρήμου* Arrian. II, 26.) nach Pelusium zu gelangen Arr. III, 1. Curt. IV, 7., vgl. damit Jos. B. J. IV, 11, 5. Dass שׁוּר = סִין Ez. 30, 15. d. i. Pelusium sei (*Mich.*, *v. Bohl.*) ist durch Jos. Ant. a. a. O. unzureichend verbürgt. Syr. ܓܕܪ (גְּדָר, vgl. Ephr. zu 20, 2.), welches v. 14. für בֶּרֶד wiederkehrt, wie Onk. für beides חַגְרָא setzt, welches auf der Strasse nach Mekka liegt = حجر الحجاز Saad. Vgl. *Winer* de Onkel. S. 39. — V. 8. אֵי־מִזֶּה fragt nach einem bestimmten Substantiv Hiob 2, 2. Jud. 13, 6., verschieden von מֵאַיִן C. 42, 7. Hiob 1, 7., bes. Jon. 1, 8. Ew. §. 451.; daher erfolgt eine bestimmte Antwort.

V. 10. vgl. C. 17, 20. Der Ausdruck wie C. 32, 13. 1 Reg. 3, 8. — Der allgemeineren Verheissung zahlreicher Nachkommenschaft folgt v. 11. 12. die bestimmtere über den zu erwartenden Stammvater. „*Siehe du bist schwanger und gebierst einen Sohn und nennst seinen Namen Ismaël*“, wie in den (von u. St. abhängigen) oft besprochenen Parallelen Jud. 13, 5. Jes. 7, 14., nur dass הִנָּךְ הָרָה nicht wie dort auf eine zukünftige, sondern bereits stattfindende Schwangerschaft (v. 4.) geht. So sicher aber der Weissagende diese als gegenwärtigen Zustand kennt, eben so sicher sieht er die noch zu erwartende Geburt, und zwar die eines Sohnes, als gleichsam gegenwärtig (vgl. C. 20, 3. m. Jes. 38, 1.), daher denn bei der Sache nach verschiedener Zeitsphäre grammatisch sich das Letztere gleichfalls im Partic. יֹלַדְתְּ (Ew. §. 389.) nach Ew. §. 556. anschliesst. Dass הָרָה Adj. fem. sei, ist besonders aus u. St. klar. Wir vergleichen ሐርሥ፡ [3]) *puerpera*, Adj. fem. (wie ወላዲ፡ *foecunda*, መካን፡ *sterilis*), von einem imaginären Masc. ሐሪሥ፡, das so wenig als הָרֶה existiren kann. — Ueber das Namengeben durch die Mutter s. S. 121. Die Anspielung auf den Namen יִשְׁמָעֵאל vgl. C. 17, 20. 21, 17. ist wie C. 29, 32. — פֶּרֶא אָדָם *ein Waldesel von Mensch*, wie כְּסִיל אָדָם Prov. 21, 20. Ew. §. 488., ist der wilde, unbändige Mensch vgl. Hiob 24, 5. Hos. 8, 9. ἄγρωστος ἄνθρωπος Sept., denn פֶּרֶא = עָרוֹד *onager*, vom schnellen Laufe benannt, ist ein wildes, unbändiges Thier, das die Gemeinschaft mit Menschen flieht und sich namentlich in den Einöden aufhält Hiob 39, 5. ff., daher ein passendes Bild für den freien Beduinen. Vgl. Amm. Marc. XIV, 10. „*Seine Hand gegen jeden und jedes Hand gegen ihn*“ erläutert das vorhergehende Bild und schildert das rauhe, kriegerische Leben des Wüstenbewohners. בְּ wie Ex. 1, 10. Ew. §. 528. — עַל־פְּנֵי *vor* d. i. *östlich*, wie C. 25, 18., wo die Grundschrift dasselbe sagt,

3) *Hupfeld* Exercitt. aethiop. S. 35. erklärt die Form unrichtig.

sagt, 23, 19. (= לִפְנֵי v. 17.) Jos. 18, 3. 1 Sam. 15, 7., bes. Zach. 14, 4. Daher פְּנֵי קֶדֶם.

V. 13 — 16. Der merkwürdige Ort wird Brunnen des lebenden Schauens genannt, und Hagar gebiert (in Abrams Haus zurückgekehrt) den Ismaël im 86sten Lebensjahre Abrams.

V. 13. Jetzt erst erkennt Hagar, was für ein Wesen mit ihr geredet habe, und in ähnlichen Angelophanien giebt gern ein Wunderwerk zu erkennen Jud. 6, 21. 13, 20. u. a., dass der nicht Gekannte (ebend. 13, 6. 16.) ein höheres Wesen sei. Erstaunt darüber, dass sie nicht, wie es die allgemeine Volksansicht C. 32, 31. Jud. 6, 22. 13, 22. Ex. 33, 18. ff. (vgl. m. 3, 6.) Jes. 6, 5. verlangt, sogleich beim Anblick eines überirdischen Wesens den Geist aufgegeben habe, sagt sie: אַתָּה אֵל רֳאִי *du bist der Gott des Schauens* d. i. der sich schauen lässt, erscheint, sich offenbart, wie oft Niph. des Verb. gebraucht wird C. 12, 7. 17, 1. 1 Sam. 3, 21. יְהוָה רֳאִי konnte der Erzähler schon aus grammatischen Gründen nicht sagen. Dieses רֳאִי ist entscheidend für das folgende רֹאִי, welches nur die vollere Pausalaussprache, wie צֳרִי Ez. 27, 17., von ersterem sein kann, nicht das Part. m. suff., wie es die meisten A. Uebb. nehmen. Daher ist der allein passende Sinn des folgenden: „*sehe ich* **hier** *denn nach dem Schauen?*" lebe ich **hier** denn wirklich noch, nachdem ich ein göttliches Wesen geschaut? So schon Onkelos. Wie nun die ganze Wendung darauf abzweckt, den nachfolgenden Namen des Brunnens בְּאֵר לַחַי רֹאִי zu erklären, so ist dieser Anspielung wegen mit Absicht רְאוֹת, vollständiger רְאוֹת אֶת־הַשֶּׁמֶשׁ Koh. 6, 5. 7, 11. 11, 7., st. חָיָה gewählt. Der Nachdruck liegt auf dem *hier* (הֲלֹם), welches durch das vorausgehende גַּם, wie C. 29, 30. Hiob 2, 10., hervorgehoben wird (anders construirt *Gesenius* L. m. S. 216.), und das Aussergewöhnliche haftet mithin nach Hagars Ansicht an einem bestimmten Orte, wie C. 28, 17. das Thor des Himmels, 32, 3. das Lager der himmlischen Heerschaaren und oft die Offenbarungen Gottes C. 22, 14. u. a.

vorzugsweise an bestimmten Orten gedacht werden. Dadurch erst erhält der Brunnenname seine Bedeutung: „Brunnen, wo man Gott schaut und am Leben bleibt“, gerade wie C. 32, 31. Jacob den Ort P'niel benennt, weil er Gott von Angesicht zu Angesicht gesehen habe unbeschadet seines Lebens. Erklärungen, wie *puteus viventis* (Dei) *visionis* u. a., sind gegen den klaren Zusammenhang der Stelle, obgleich die Anwendung, welche unsere Erzählung vom Namen macht, eine gezwungene bleibt. Der Brunnen selbst kann nicht weit von den Gränzen Palästinas gelegen haben, da Isaak sich nach C. 24, 62. 25, 11. bei demselben aufhält, und es ist wohl derselbe, der sich nach der anderen Gestalt der Sage in der Grundschrift C. 21, 19. dem verschmachtenden Kinde als בְּאֵר לַחַי *Born zum Leben, Lebensborn* — eine ohnehin passende Benennung für einen Quell in der Wüste — bewährte. S. z. St. לאי wird als der eigentliche Name des Quells gelten müssen. *Michaëlis* ingeniöse Vermuthung, der Brunnen habe בְּאֵר לְחִי רֹאִי *Br. des weitschauenden Felsens* (Jud. 15, 9. 17.) geheissen, lässt unerklärt, wie sich die hier gegebene Benutzung an den wirklichen Namen anschliessen konnte, denn dass der Referent den Namen unvokalisirt vor sich hatte und missverstanden habe, erklärt nichts bei der Ausbildung der Sage im Munde des Volks. Ein bekanntes Lokal verbürgt aber die Gränzbestimmung: *zwischen Kadesch* (S. 312.) *und Bered*, die aber nichts weiter aufhellt, da בֶּרֶד nicht näher bekannt ist. — Wenn übrigens im Vorhergehenden nur vom Engel Jehovas die Rede war, und dagegen von v. 13. an Gott selbst an die Stelle gesetzt wird, so ist dies eine fast allen Angelophanien gemeinsame Verbindung der personificirten Kraftäusserung Gottes mit der Gottheit selbst. So C. 21, 17. m. 19.; 22, 11. 15. m. 12. 16.; 31, 11. m. 13. 16.; Ex. 3, 2. m. 4.; Jud. 6, 11. m. 14., v. 22. m. 23. S. schon *Clericus* z. u. St. Strenger scheidet die Erzählung in Jud. 13. — V. 15. benennt Abram den Sohn Ismaël, wie C. 17, 19. 21, 3. 35, 18. Jes. 8, 4., ohne einen Widerspruch zu

v. 11. zu bilden. Die Benennung des Kindes war sicher wohl ein gemeinschaftlicher Act beider Aeltern. — Bis hierher der Ergänzer.

Cap. 17.

Abram ist 99 Jahre alt, da erscheint ihm Gott und verändert den Namen desselben in Abraham, weil er ihn zum Vater eines grossen Volks machen will, dem das Land, in welchem er sich als Fremdling jetzt aufhalte, als ewiger Besitz angehören soll. Zugleich verspricht Gott sein und seiner Nachkommen Gott sein zu wollen und setzt als ewiges Wahrzeichen des gegenseitigen Bundes die Beschneidung ein. Gleicher Weise soll Sarai hinfort Sara heissen, weil sie die Mutter eines Volks werden wird, aus dem Könige hervorgehen sollen. Abraham scheint doch noch an der Möglichkeit der Erfüllung zu zweifeln, und äussert den Wunsch, dass Ismaël nur möge ein Gott wohlgefälliges Leben führen. Auch Ismaël, antwortet Gott, soll zu einem grossen Volke unter 12 Stammfürsten heranwachsen, aber seine Verheissungen werde er an Isaak, Saras Sohn, der über ein Jahr geboren werden solle, anschliessen. Abraham beschneidet nun sein ganzes Haus im dreizehnten Lebensjahre Ismaëls.

Schon beiläufig wurde oben erwähnt, welche Stelle im gegenwärtigen Plane der Genesis die vorliegende Erzählung einnimt. Sie giebt wiederholt die früheren Verheissungen, bekräftigt sie durch ein neues, ewiges Bündniss und weist als Hauptsache nach, wie der heiligste Ritus, die Beschneidung, ein Zeichen jenes Bundes sei, welches der Abrahamide, ohne sich des Todes schuldig zu machen, für ewige Zeiten an sich zu führen nicht unterlassen dürfe. Wir sahen auch bereits, wie der Ergänzer diese Erzählung vorbereitet, so dass sie neue Momente hinzubringt, dass Gott hier nach einer Zwischenzeit von dreizehn bis vierzehn Jahren zuerst Sara als Stammmutter angiebt, sogar schon Isaak (v. 21.) mit Namen nennt und die Zeit seiner Geburt bestimmt. Deutlich ist somit in der jetzigen Kapitelfolge ein Fortschritt vom Angedeu-

teten zum Bestimmteren, und *Ranke* Unters. S. 208. behauptet sehr richtig, dass C. 17. auf C. 15. 16. ruhe. Doch darin zeigt sich eben nur Gewandtheit des späteren, ausfüllenden Referenten, und wir durften daraus mit Sicherheit auf Abhängigkeit vom älteren Originale schliessen. Dagegen aber müssen wir eben so stark das Individuelle in der Erzählung geltend machen, die in sich selbst abgeschlossen nirgends Bezug nimt auf Vorhergegangenes, denn בְּרִיתִי v. 4. (vgl. *Ewald* Comp. S. 223.) ist, wie C. 9, 8., der Bund, den ich (Gott) jetzt abschliesse; die durch ihren breiteren, wiederholenden Styl sich sattsam vom Vorhergehenden unterscheidend den Verfasser von C. 9, 1—17., d. i. den Verfasser der Grundschrift, zu erkennen giebt, für den zugleich die ganze Farbe der Darstellung, sprachliche Berührungen, vgl. נָתַן בְּרִית v. 2. m. C. 9, 12.; הֵקִים בְּ׳ v. 7. 19. m. C. 9, 8. 11. 6, 18. Ex. 6, 4.; לְדֹרֹתָם v. 7. m. C. 9, 12.; הִפְרָה וְהִרְבָּה v. 20. 6. m. פְּרוּ וּרְבוּ S. 27. f. u. C. 28, 3. 47, 27. 48, 4.; אֶרֶץ מְגֻרִים v. 8. m. C. 28, 4. 36, 7. 37, 1. (47, 9.) Ex. 6, 4.; אֲחֻזָּה v. 8. m. C. 48, 11. 36, 43. 47, 11. 23, 4. 49, 30. 50, 13., besonders die charakteristischen Gottesnamen אֵל שַׁדַּי v. 1. wie C. 28, 3. 35, 11. 43, 14. 48, 3. (49, 25.) Ex. 6, 3., אֱלֹהִים — über יהוה v. 1. s. u. — beweisend sind. In der Grundschrift aber nimt diese Erzählung eine andere Stelle ein. Hier ist es die erste und einzige vollständige Verheissung, die Gott dem Abraham giebt. Mit aller Bestimmtheit giebt er sie ihm, wo er seinem Auserwählten zuerst auf dem verheissenen Boden erscheint, und wir deuteten schon oben S. 289. an, wie zweckmässig in der alten Genesis hier die Namenveränderung stehe, die in gegenwärtiger Gestalt des Buchs nach so vielen Verheissungen unerwartet spät erfolgt. Ferner schliesst Gott nach der Grundschrift nur e i n e n Bund mit Abraham, und während der Ergänzer seinen vorbereitenden Zwecken gemäss diesen Bund so wendet, dass der feierliche Act den Glauben des Stammvaters an die göttlichen Verheissungen kräftigen soll (S. 324.), so ist hier die Bedeutung des Bundes viel tiefer gefasst, was wir einen Augenblick noch näher beleuchten müssen. Denn er legt gerade den Grund zu dem nachmali-

gen Verhältnisse Gottes zu seinem auserwählten Volke, und wesentlich treten in ihm zwei Seiten hervor. Einerseits das Versprechen Gottes, Abraham und seinen Nachkommen Nationalgott sein und ihnen den Besitz des Landes K'anaan verleihen zu wollen (v. 7. 8.). Letzteres, der Besitz des Landes, ist daher, wie immer, als eine göttliche Berechtigung unmittelbar aus dem göttlichen Willen abgeleitet und unzertrennlich von dem Bewusstsein des Volks, allein die Erkenntniss des wahren Gottes und Herren der Welt zu besitzen, das wahre Volk Gottes zu sein. Andererseits tritt aber die Forderung hervor: „wandle vor mir und sei fromm“, was nichts anderes heisst, als: Gott fordert für seine Verheissungen, die er seinen Auserwählten giebt, einen seinem Willen gemässen Wandel, als die Grundbedingung des Heils (S. 184.), Befolgung des geoffenbarten Gesetzes, Anerkennung seiner als Herrn des Volks (vgl. Ex. 19, 5.). Denn nur der ist gerecht und handelt dem Willen Gottes gemäss, der das Gesetz befolgt. Ohne diese Bedingung ist kein Bestehen des Bundes, kein Besitz des Landes möglich. Hier beruht also sicher der Bund auf einem Gegenseitigen, wie bei jenem Bündnisse, welches Gott C. 9. mit Noach, dem Träger des neuen Menschengeschlechts, abschloss, und wenn die Forderungen, die Gott bei letzterem an die Menschheit stellt, bei dem auserwählten Volke in Kraft bleiben, wie Ezech. 33, 24. f. argumentirt, so treten hier doch neue Bedingungen hinzu, die das Verhältniss Gottes zu seinem Volke begründen. Wo aber gegen eine Forderung von der einen Seite eine Versprechung angeboten wird, muss von der anderen Seite die Erklärung der Annahme erfolgen. Diese Bedeutung hat im Judenthume die Beschneidung erhalten, die, wie alles im jüdischen Gesetze, von Gott unmittelbar geheissen, mithin als göttliche Institution betrachtet wird. Jeder, der am göttlichen Bunde Theil haben will, soll sich durch die Beschneidung zur Gemeinde des gottgeweiheten Volks bekennen, durch Annahme derselben factisch die Versicherung geben, den Forderungen Gottes an sein Volk Folge leisten (vgl. Jer. 4, 4. הִמֹּלוּ לַיהוָה), sich Gott weihen zu wollen. Wer die Beschnei-

dung annimt, sagt der Apostel Gal. 5, 3., ὀφειλέτης ἐστὶν ὅλον τὸν νόμον ποιῆσαι, und insofern die Handlung in der Idee vollzogen wird, sich durch sie dem geoffenbarten Willen Gottes zu unterwerfen, dem wahren Gotte und der Gemeinde seiner Gläubigen ausschliesslich angehören zu wollen, ist dieser Ritus das Bundeszeichen (v. 10.), und das Unterlassen desselben ein Bruch des Bundes selbst (v. 14.). So wird die Beschneidung im jüdischen Volke in Wahrheit heilige Handlung, so zu sagen theokratisches Sacrament der Berufung, der Weihe, der Einführung in den Kirchenstaat, mit dessen Idee sie nothwendig zusammengehört. Wo daher die Nationalität gebrochen und dem Volke sein Glaube genommen werden soll, wird die Beschneidung untersagt 1 Macc. 1, 61., und ebenso zwangen die späteren Juden umgekehrt benachbarte Unterjochte Jos. Ant. XIII, 9, 1. 11, 3. zur Annahme der Beschneidung, und nahmen sie dadurch in ihren Verband auf. Die symbolische Handlung geht von der Idee der Reinheit aus, für welche physische Grundlagen nachzuweisen sind, vgl. Philo de circums. (Th. 2. S. 211. ed. *Mangey*.), Jos. c. Ap. II, 13., *Niebuhr* descr. de l'Arab. S. 68. Der Beschnittene ist daher der Reine, und k ö r p e r l i c h e Reinheit wird Symbol für die m o r a l i s c h e (vgl. לֵבָב עָרֵל Lev. 26, 41. עָרְלַת־לֵב Deut. 10, 16. Jer. 4, 4.), mit der sich die Gottheit allein verbünden kann. Trifft hierin das jüdische Symbol mit dem entsprechenden christlichen zusammen, so zeigt sich der Parallelismus in der Entwickelung beider noch darin, dass der Act der Weihe im noch unschuldigen Lebensalter am Kinde vollzogen wird, aus einleuchtenden Gründen jedoch erst am achten Tage v. 12. 21, 4. Lev. 12, 3. (Luc. 1, 59. 2, 21.), wie das christliche Sacrament der Berufung in der Kirche sich zur Kindertaufe ausgebildet hat und erst in ihr seine Vollendung findet. *Marheineke* Dogmat. S. 350. Die Allgemeinheit der Beschneidung, der jeder unterworfen sein soll (vgl. noch Ex. 12, 44. ff.), folgt von selbst aus der angegebenen Bestimmung, und sowohl in Rücksicht auf diese Nothwendigkeit als auch hinsichtlich der religiösen Bedeutung, welche der Ritus im jüdischen Kirchenstaate erhalten hat, un-

terscheidet sich die jüdische Beschneidung wesentlich von der, wie sie andere Völker des Alterthums kennen. Hier müssen wir Selbstständigkeit der Entwickelung im Judenthume anerkennen, wodurch aber so wenig, als bei anderen Instituten, eine Entlehnung des Ritus selbst von einem anderen Volke als unmöglich ausgeschlossen wird. Dass die Beschneidung als uralte Stammsitte schon in der vormosaischen Zeit üblich gewesen sein könne, wie u. Cap. aussagt, wird nicht unbedingt als unmöglich hinwegzuläugnen sein, das höhere Alter wird aber durch die Voraussetzung derselben in der Urzeit (vgl. Sanchun. ed. *Orelli* S. 36.) a. u. St. und C. 21, 4. 34, 14. vgl. m. 24, 2. 47, 29. sowenig wirklich verbürgt, als die Einsetzung des Sabbath bei der Weltschöpfung, das Verbot des Blutgenusses unmittelbar nach der Sündfluth, und so viel ist dazu von selbst klar, dass die Auffassung der Beschneidung im vorliegenden Kapitel vom Standpuncte des ausgebildeten Jehovismus ausgeht, die ihrerseits erst wieder mit dem Jehovismus selbst entstehen konnte. Bestand sie wirklich schon vor Mose, so erhielt sie ihre religiös-politische Bedeutung doch erst durch ihn, und sie muss zunächst als mosaisches Institut angesehen werden. Allein die Beschneidung selbst kannten ausser den Hebräern viele alte Völker; nach dem Zeugnisse der Bibel die Araber, Moabiter, Ammoniter, Edomiter Jer. 9, 25. 26. (vgl. m. Jos. Ant. XIII, 9, 1.), besonders aber neben den Kolchiern, Aethiopiern Herod. II, 104. und anderen Afrikanern Diod. III, 32. die Aegypter, die hier vor allen anderen in Betracht kommen. Bei ihnen war die Beschneidung uralt (Philo de circumc. Th. 2. S. 210.), und Herod. II, 36. 104. (vgl. Jos. Ant. VIII, 11, 3. c. Ap. I, 22.), Strabo XVII. S. 633. vgl. m. S. 356. 360., Diod. I, 28. nehmen keinen Anstand den Gebrauch derselben bei andern Völkern, namentlich den Juden, von ägyptischem Einflusse abzuleiten, was stillschweigend selbst Jos. c. Ap. II, 13. zu billigen scheint und Spätere, wie Celsus b. Orig. c. Cels. V, 41., Julianus b. Cyrill. X. S. 354. wiederholend behaupten. Dies ist nach allem das wahre Sachverhältniss, denn dass das Verhältniss nicht umgekehrt sei, dafür bürgt das ägyptische Iso-

lirungssystem und der Abscheu vor fremden Nomadenstämmen C. 46, 43. 43, 32. Ex. 8, 22., so dass von vorn herein der Gedanke aufzugeben ist, die Beschneidung könne von Abrahams Stamme aus zu den übrigen Völkern gelangt sein. Dazu kommt, dass die Beschneidung, wo ihr neben dem nicht von der Hand zu weisenden diätetischen Nutzen bei Völkern auf dem Standpuncte der Naturreligion religiöse Bedeutung anhaftet, deutlich auf Phallusdienst hindeutet, möge man sie als eine bis zur Hinwegnahme der Vorhaut zusammengeschrumpfte Entmannung zu Ehren der Gottheit betrachten, oder ihr den Sinn der Reinheit des heiligsten Gliedes unterlegen (*v. Bohlen* S. 194., *Hoffmann* Hall. Encyclop. Th. 9. S. 267.). So erhält sie als Symbol ursprüngliche Begründung in der ägyptischen Religion, aber nicht in der jüdischen, und während Herod. II, 37. als Zweck angiebt: *τὰ αἰδοῖα περιτάμνονται καθαριότητος εἵνεκε*, so wissen wir aus Origenes z. Röm. 2, 13. vgl. m. Clem. Alex. Strom. I. S. 130., dass sie vornehmlich nur die Priester heilig hielten und als Bedingung für die Aufnahme in die geheiligteren Kreise stellten. Hier haben wir nun eine nicht zufällige Verwandtschaft mit der hebräischen Bundescärimonie, welche letztere sich aber durch ihre höhere Entwickelung hinlänglich als Fortschritt zu erkennen giebt. Das ganze Volk sollte eine מַמְלֶכֶת כֹּהֲנִים, ein גּוֹי קָדוֹשׁ Ex. 19, 6. sein und die Beschneidung durfte dann nicht fehlen. Aber die ursprüngliche Beziehung auf den Phallus ist abgestreift und nur die Idee der Reinheit festgehalten in dem oben angegebenen, der Idee des Jehovismus entsprechenden Sinne. Dass Mose aber im Volke einen nicht von uralten Zeiten her ihm bekannten Gebrauch zur Bundescärimonie bestimmte, geht daraus hervor, dass sich das Volk erst allmälig daran gewöhnte. Denn Josua (5, 5. ff.) erst setzt die Beschneidung beim ganzen Volke durch, als es den verheissenen Boden betreten hat, und der göttliche Bund in volle Kraft tritt. Dass aber die Beschneidung in keine spätere Epoche gehöre, beweist die wesentliche Stelle, die sie im gesammten Jehovacultus einnimt, wodurch sich zugleich die stete Voraussetzung derselben in den folgen-

den Jahrhunderten vgl. Jud. 14; 3. 15, 19. 1 Sam. 18, 25. u. a. rechtfertigt, und somit liegt der Schluss nahe, dass Mose selbst den Ritus, wie den Sabbath, von den Aegyptern entlehnte und in seinem Volke nationalisirte. Den ägyptischen Ursprung der Beschneidung giebt mit *Marsham*, *Michaëlis*, *Borheck* [4]), *Hoffmann*, *Winer* u. a. auch *v. Bohlen* zu, übernimt aber den vergeblichen Beweis, die Epoche ihrer Einführung frühestens in Salomos Zeit zu setzen, wobei klare Zeugnisse wie 1 Sam. 18, 25. als unhistorisch verworfen werden müssen, weil „der ganze Zeitraum bis lange über Salomo (!) hinaus in den Büchern Samuelis ein dunkler und ungewisser" sein soll.

V. 1 — 14. Bund mit Abraham und Bestimmung des Bundeszeichens.

V. 1. „*Wandle vor mir und sei fromm*" giebt den Grund zum nachfolgenden Bunde (S. 341.). הִתְהַלֵּךְ לְפָנַי C. 24, 40. Jes. 38, 3. = הִלֵּךְ בִּדְרָכַי Ps. 81, 14., הִלֵּךְ בְּאוֹר־פָּנַי Ps. 89, 16. — תָּמִים S. 160. — אֵל שַׁדַּי der charakteristische Ausdruck der Grundschrift (S. 340.) für *Gott* zur Vermeidung des Namens יְהוָה, da, wo er in seinem Verhältnisse zum auserwählten Volke aufgefasst wird. Spricht dies hier für den älteren Referenten, und zeugt die Unentbehrlichkeit des Gedankens gegen den Verdacht von Interpolation des 1. V. (*Vater*), so muss in וַיֵּרָא יְהוָה nothwendig ein Fehler liegen, um so mehr, da Exod. 6, 3., worauf sich *Hengstenberg* Authent. S. 346. zur Rechtfertigung der Lesart bezieht, im Gegentheile die Zulässigkeit des Namens יְהוָה unmöglich macht. Zuverlässig ist אֱלֹהִים zu restituiren und die spätere Entstellung als aus C. 12, 7. 18, 1. eingedrungen zu betrachten. — שַׁדַּי *der sehr starke*, ein Ausdruck für Gott, wie אָבִיר, עִזּוּז u. a.

4) *Marsham* Canon chron. S. 73. ff., *Michaëlis* Mosaisches Recht Th. 4. S. 30. ff., *Borheck* Ist die Beschneidung ursprünglich hebräisch, und was veranlasste den Abraham zu ihrer Einführung? Duisb. und Lemgo. 1793. Vgl. *Spencer* de legg. Hebraeor. rituall. lib. I. S. 65. ff.

vgl. Ps. 89, 9., leitet sich als Steigerungsform im Sing. nach Ew. §. 330. von שָׂדָה = שָׂדַד *stark sein* ab, welche Nebenform eben so leicht ist als שׁוּד Ps. 91, 6. vgl. ساد. שַׁדַּי ist übrigens ein alterthümliches Wort, welches besonders erst der spätere Dichter des Hiob (5, 17. 6, 4. 8, 3. u. ö.) wieder versucht, und hat als solches seine ursprünglich kurze Vokalaussprache in der Ultima behalten, wie שָׂרַי = שָׂרָה. Am wenigsten kann hier an einen Plur. maiest. gedacht werden, den auch *Gesenius* noch vertheidigt.

V. 4. אֲנִי vorangestellt, wie C. 6, 17. 9, 9. vgl. 24, 27. — „*und du sollst werden zum Vater einer Völkerschaar*". הֲמוֹן גּוֹיִם, was קְהַל גּוֹיִם C. 35, 11. vgl. 28, 3. 48, 4. Zu הָמוֹן *Schaar* vgl. Ps. 42, 5., eigentlich die tobende Sch., glücklich gewählt zur Erklärung des zweiten Bestandtheils in Abrahams Namen רָהָם, welches = رهام *multitudo* dieselbe Etymologie giebt, vgl. רָהַב. Der st. constr. אַב ה' st. אֲבִי, der nur hier vorkommt, ist gleichfalls durch אַבְרָהָם veranlasst. — Die Veränderung der Namen אַבְרָם, שָׂרַי in אַבְרָהָם, שָׂרָה (v. 15.) ist ganz so, wie die Umänderung des Namens Jacob in Israël C. 32, 28., und wir dürfen hieraus schliessen, dass beide Formen traditionell dem Referenten vorlagen, der die üblicheren als die später gegebenen betrachtet, und ihre Bedeutung mit dem Sagencyclus in Verbindung setzend eine Epoche der Namenveränderung in der Geschichte aufsucht. Wie er in Abraham, als אַב־רָהָם, den Begriff des Stammvaters von Nationen — eine vollkommen befriedigende Ableitung — festhält, so in שָׂרָה *Fürstin* Jud. 5, 29. Esth. 1, 18. ihr Verhältniss als Stammmutter eines Volks, aus dem Könige hervorgehen sollen. Der ältere Name אַבְרָם kann = אֲבִירָם 1 Reg. 16, 34. *pater altitudinis* sein, wie אַבְשָׁלוֹם 2 Sam. 13, 1. neben אֲבִישָׁלוֹם 1 Reg. 15, 2., אַבְנֵר 1 Sam. 14, 51. neben אֲבִינֵר v. 50., אַבְשַׁי 2 Sam. 10, 10. neben אֲבִישַׁי 26, 6. vorkommen. Allein *Ewalds* (Comp. S. 246.) Vermuthung, אַבְרָם möge nur verschiedene Aussprache für die vollere Form sein, erhält eine nicht unerhebliche

Beglaubigung durch שָׂרָי = שָׂרָה. Denn die erstere Form ist die alterthümliche, wie in שַׂדַּי, von שָׂרָה *kämpfen* C. 32, 29., mithin = שָׂרָה, wozu שָׂרָה *Kämpferin* (vgl. C. 30, 8. und יִשְׂרָאֵל), *Heldin* das regelrechte Femin. bildet. Oder will man den St. שָׂרָה = שָׂרַר, שׂוּר nehmen, so würde der Name *princeps* bedeuten. Jedenfalls wird die semit. Ableitung genügen, und wir haben gar keinen Anlass, Abram mit Brahma, Sara mit Sarasvati zu identificiren, wofür keine innere Parallele, sondern nur die Assonanz in den Namen angeführt werden kann. Denn dass Berosus bei Jos. Ant. I, 7, 2. mit dem ungenannten *δίκαιος ἀνὴρ καὶ μέγας, καὶ τὰ οὐράνια ἔμπειρος* in der zehnten Generation nach der Fluth bei den Chaldäern den Abram meine, ist eine aus dem A. T. hervorgegangene Deutung, deren Richtigkeit am wenigsten die Fabeln, welche erst der spätere Orient (Kor. 6, 75.) an Abram wie anderwärts an Brahma anschliesst, verbürgen werden.

V. 6. Vgl. C. 35, 11. Unter den Königen aus Abrahams Nachkommen vgl. v. 16. 35, 11. 36, 31. 49, 20. sind hauptsächlich nur die hebräischen gemeint. — V. 8. vgl. C. 48, 4.

V. 10. זאת בְּרִיתִי = אוֹת בְּרִית v. 11. 9, 13. — הִמּוֹל, der Inf. Niph. v. 24. 25. 34, 15., und zwar wie unten v. 13. der Infin. absolutus, ist nach Ew. §. 583. energisch vorangestellt, um den Befehl zu geben: *beschnitten werden alles Männliche* d. i. alles M. soll beschnitten werden. Regelrecht folgt darauf v. 11. das Perf. וּנְמַלְתֶּם, 2 Sam. 24, 12. Jer. 3, 12., das aber seiner Form nach nicht direct von מוּל abstammt, welches letztere in Niph. נִמּוֹל v. 26. 27. Part. נִמֹּלִים 34, 22., wie נֵעוֹר Zach. 2, 17. Ew. §. 228. bildet, sondern sich als intrans. Kal von der Nebenform נָמַל *beschnitten sein* ableitet. Wenn übrigens *Gesenius* (Lex. man. S. 670.) glaubt נְמַלְתֶּם = נִמַּלְתֶּם als Niph. von מָלַל ableiten zu können, so verstösst er gegen die Analogie solcher Aufgabe der Verdoppelung, welche die Form נִמַּלְתֶּם fordern würde, wie aus Ew. §. 287. vgl. m. §. 285. ein-

leuchtet. — אֵת בְּשַׂר עָרְלָה v. 11. u. 14. ist Object des Theils, Ew. §. 514.

V. 14. Wer die Beschneidung unterlässt, „*dess Seele soll ausgerottet werden aus ihrem Volke*" d. i. soll sterben (מוֹת יוּמַת), wie Ex. 31, 14. erklärt ist, vgl. Lev. 17, 4. 18, 29. 20, 17. Ex. 12, 15. 19. 30, 33. u. a. Die ratio des harten Gesetzes ergiebt sich aus Num. 15, 31., woraus hervorgeht, dass das Vernachlässigen der heiligen Gebräuche, in denen sich der wahre Dienst des Herrn kundgiebt, als Verachten Jehovas selbst betrachtet wird, und nicht minder deutlich setzt der Context hinzu: „*meinen Bund hat er gebrochen*" (s. S. 342.). Selbst relative Entbehrlichkeit der Bundescärimonie wird nicht anerkannt, vgl. Ex. 4, 24. — הֵפַר Pausalform [5]) st. הֵפֵר. Ew. §. 133.

V. 15 — 22. Verheissung des Isaak durch Sara im nächst folgenden Jahre, und Bestimmung seiner zum Erben des Bundes.

V. 17. Abraham zweifelt an der Möglichkeit der Erfüllung, wegen des hohen Alters, wie hier vgl. C. 18, 12.

---

5) Diese an sich sonderbar scheinende Vokalveränderung hängt innig mit der Tonverrückung in der Pausa zusammen und lässt sich noch deutlich verfolgen. Ueberhaupt muss der Grundsatz gelten, dass der Wortton in der Pausa, im Gegensatz zu der forteilenden, flüchtigeren Betonung, so viel möglich auf der Stammsylbe als der Grundtonsylbe zu ruhen strebt. Trägt diese bereits wie in יַגְדִּיר den Wortton, so kann von keiner Tonverrückung die Rede sein und es ist nur die Verlängerung יַגְדִּיר möglich. Ist dagegen der Ton von der Stammsylbe gewichen, so kehrt er in der Pausa dahin zurück, wenn die Form paroxytonirbar ist, und der bei vorwärtsschreitendem Tone geschwundene Stammvokal, wie in יֵצְאוּ, בָּחֲרוּ, עָמְדוּ, kehrt in der dem Tone entsprechenden Gestalt wieder: יֵצֵאוּ, עָמָדוּ, בָּחָרוּ. Wenn aber der Ton rückwärts geschritten und dadurch die Wortform paroxytonirt ist, wie וַיֵּלֶךְ, וַיָּקָם, so muss die Pausa oxytoniren, indem der Ton wieder auf den Grundtonvokal fortrückt. Es kann dies daher überhaupt nur bei denjenigen Formen vorkommen, welche den Bedingungen entsprechen, unter denen der Ton auf Penultima ruht

deutlich angegeben ist, und *lacht* deshalb wie Sara a. a. O., keinesweges „*partim gaudio exultans, partim admiratione extra se raptus, in risum prorumpit*" (Calvin.). Daher die ausweichende Antwort v. 18. „*möchte nur Ismaël dir wohlgefällig leben*" (Ew. §. 585.), mit welchem Wunsche er ausspricht, dass er weiter keinen Nachkommen erwarte. Zwar steht dieser Zweifel im Widerspruch mit dem C. 15, 6. ausgesagten Glauben, aber hier erzählt ein anderer Referent, und selbst nach gegenwärtiger Form des Buchs entschuldigt sich der Zweifel durch Abrahams Voraussetzung, Ismaël sei der verheissene Erbe. Ueberhaupt darf man mit Abraham über dieses יִצְחָק nicht rechten wollen, denn es ist nur eine Wendung des Erzählers, um zur Verheissung des יִצְחָק hinüberzuleiten und auf den von Gott unmittelbar bestimmten Namen v. 19. anzuspielen, wie C. 18, 12. 21, 6. 9. 26, 8. In gleicher Weise ist Abrahams Ismaël betreffender Wunsch nur die Brücke zur Verheissung v. 20. und Bestimmung des Verhältnisses beider Söhne Abrahams, wie es C. 21, 12. wiederkehrt. Die *zwölf Stammfürsten* der Ismaëliter sind C. 25, 12. ff. genannt.

Ew. §. 34., also wo bei geschlossener Ultima mit kurzem Vokal Penultima offen ist. Indem nun der zuvor kurze Vokal den Ton wiederbekommt, dehnt sich וַיָּקָם jederzeit in וַיָּקֹם, während bei ĕ noch der Uebergang in ă möglich ist, wodurch sowohl dem Tongesetze als dem nächsten Ursprunge der Form Genüge geleistet wird. Daher sind וַיֵּלַךְ C. 24, 61., וַיִּגָּמַל 21, 8. die regelrechten Pausalformen. Von diesen Formen aus erst ging die Veränderung des *e* in *a* auf das ursprünglich kurze, tongedehnte Zere über, auch wenn es in betonter Stammsylbe steht. Der Beweis dafür liegt in dem noch unbeachteten Umstande, dass diese Veränderung nur da möglich ist, wo der geschlossenen Ultima mit Zere eine offene Sylbe vorausgeht, mithin die Form paroxytonirbar und den vorigen analog ist. Somit ist הֵפַר a. u. St., הָשַׁב Jes. 42, 22., הֵתַז 18, 5., שָׁשַׁר (*Röthel*) Jer. 22, 14. u. a. möglich, niemals aber כְּתַב st. כְּתֵב. Instructiv יְחִיתַן, das nur erst, nachdem mit aufgehobener Verdoppelung Penult. offen geworden ist, in Pausa Hab. 2, 17. יְחִיתַן lautet.

V. 22. וַיַּעַל wie C. 35, 13. im Gegensatz zu וַיֵּרֶד C. 11, 5., wo es C. 18, 33. וַיֵּלֶךְ, Jud. 6, 21. הָלַךְ מֵעֵינָיו heisst. Dass übrigens Gott, nicht Abraham, wie *Tiele* will, Subj. zu וַיְכַל לְדַבֵּר sei, ist aus C. 18, 33. deutlich.

V. 23—27. Abraham beschneidet sein ganzes Haus. — In Folge des 25. V. beschneiden die Araber im 13. Lebensjahre, wie Jos. Ant. I, 12, 2. angiebt.

Cap. 18 — 19, 28.

Der Ergänzer tritt wieder ein und erzählt vervollständigend, wie Jehova von zwei Engeln begleitet den Abraham zu Elone Mamre erscheint, gastfreundlich von ihm bewirthet wird und der Sara über ein Jahr einen Sohn verheisst. Je weniger diese daran zu glauben scheint, um so bestimmter wiederholt Jehova seine Verheissungen (v. 1 — 15.). Sie scheiden von einander und Jehova theilt dem Abraham, der seine Gäste begleitet, sein Vorhaben mit, die Pentapolis wegen der Sünden ihrer Bewohner zu zerstören. Die Engel gehen nun nach Sodom hinein und Abraham, mit Jehova allein, wagt eine Fürbitte für die wenigen Gerechten, so dass Jehova verspricht Gnade zu üben, wenn sich 10 Gerechte fänden (v. 16 — 33.). Die Engel, welche gegen Abend nach Sodom gelangen, werden gastfreundlich von Lot aufgenommen. Dagegen umringen die Sodomiten Lots Haus, fordern mit Ungestüm die Fremden heraus, und drohen aller Vorstellungen Lots, sogar des Anerbietens, seine zwei noch jungfräulichen Töchter gegen Heiligerachtung der Gastfreundschaft ihren Lüsten preisgeben zu wollen, ungeachtet mit Gewalt das Haus zu erbrechen und der Fremdlinge sich zu bemeistern. Nur durch das Eingreifen der überirdischen Macht wird Lot gerettet. Die vollständige Entartung liegt nun am Tage, und die Engel schreiten zur Vollstreckung des göttlichen Willens. Nur Lot soll als der einzige Gerechte gerettet werden, darum treiben sie ihn zu fliehen, führen ihn, da er säumt, selbst hinaus vor die Stadt, und gewähren ihm die Bitte, vorläufig sich nach Zoar, das hier den Namen be-

kommt, mit den Seinigen flüchten zu dürfen, schärfen ihm aber ein, sich nicht umzusehen. Lots Weib fehlt dagegen und kommt um. Da lässt Jehova Feuer und Schwefel regnen, um den ganzen Jordankreis zu zerstören, und als Abraham am anderen Morgen von dem Orte, wo er Abends zuvor mit Jehova geredet hatte, nach Sodom und Gomorra schaut, da stieg ein Dampf auf von der Erde, wie der Rauch eines Ofens (19, 1—28.).

Dies die Erzählung, die sich durch alles als das zusammenhängende Werk eines Verfassers zu erkennen giebt. Denn indem C. 18, 16. überleitet von dem Besuche bei Abraham zu der nachfolgenden Zerstörung des Jordankreises und Abraham dadurch mit in das Interesse zieht, so führen v. 18 ff. den Vordersatz aus, zu dem der Mittelsatz aus dem Endresultate des 19. Kapitels zu ergänzen ist. Das Geschrei über Sodom und Gomorra ist gross, ihre Sündenlast schwer C. 18, 20. 21. und nicht nur der Verlauf der Erzählung bestätigt es C. 19, 4. ff., sondern die Engel, הָאֲנָשִׁים genannt C. 19, 10. 12. 16. wie 18, 22. vgl. m. 2. 16., wiederholen es 19, 13. mit denselben Worten. Wie die Erzählung von Abraham ausgeht, so schliesst sie auch wieder mit ihm 19, 27. 28., so dass v. 27. deutlich auf 18, 22. zurückweist. Es wäre unnütz, weiter noch den Beweis aus der Einheit der Sprache führen zu wollen, da gerade hier Zusammenhang der Erzählung und Identität des Verfassers nicht in Zweifel gezogen sind. Eben so richtig ist schon von *Astruc* an der Jehovist als Erzähler erkannt, für den nicht allein das durchaus gehaltene יְהוָה entscheidet, sondern das ganze Colorit der Sprache (*Stähelin* S. 41), die flüssige, namentlich in C. 19. musterhafte, Schreibart und die vorausgesetzten Verhältnisse Zeugniss ablegen. Denn Abraham ist C. 18, 1. noch zu Elone Mamre, wie C. 18, 18. vgl. 14, 13.; Lot wohnt C. 19, 1. in Sodom, der Stadt voller Sünder, was vorbereitend der Ergänzer selbst schon C. 13, 12. 13. beigebracht hatte und hier als bekannt voraussetzt; Sodom und Gomorra, vom Verf. der Grundschrift nie genannt, werden zerstört, worauf gleichfalls der Ergänzer C. 13, 10. schon anspielte. Abraham soll werden

zu einem grossen und starken Volke, וְנִבְרְכוּ־בוֹ כֹּל גּוֹיֵי הָאָרֶץ C. 18, 18., der nur beim Ergänzer vorkommende Gedanke (S. 292. f.), und wenn es v. 19. heisst: „*damit Jehova über Abraham kommen lasse, was er ihm verheissen hat*“ als Folge des gerechten Wandels, so können nur alle Verheissungen gemeint sein, die bisher vom Erzähler selbst und der Grundschrift (C. 17.) zugleich berichtet sind. Lässt sich mithin am Verfasser nicht zweifeln, so haben wir vor allem wieder das bekannte Verhältniss zur Grundschrift näher zu beleuchten. Wir folgen dabei der Erzählung selbst, welche namentlich dreierlei enthält:

1) Cap. 18, 1 — 15. die wiederholte Verheissung der Geburt Isaaks. Sie ist als die genauere Ausführung unmittelbar der allgemeineren der Grundschrift C. 17. angehängt, und später konnte sie nicht gestellt werden, da die Scene C. 18, 1. zu Elone Mamre vorgeht, Abraham (so nennt ihn von jetzt an auch der Ergänzer) aber nach der nächsten Erzählung der Grundschr. C. 20, 1. nach Gerar wandert. Hierin liegt abermals eine Beziehung auf die Grundschrift. Sie ist die letzte und darum vollständigste Verheissung, wesentlich aber in der Darstellung von der entsprechenden des 17. Kap. verschieden. Denn während dort Gott in einem erhabenen Augenblicke dem ausersehenen Stammvater erscheint, um ihm zu verheissen und von ihm zu fordern: so spricht diese Erzählung an durch das idyllische Gewand der Volkspoësie. Denn Jehova wandelt noch in Menschengestalt unter den Erdensöhnen (Hom. Od. XXII, 486. Ov. Met. I, 211. ff.), besucht seine Lieblinge, lässt sich von ihnen bewirthen (Ov. Fast. V, 495. ff. Palaeph. Incred. c. 5.), und verschmäht es nicht, er, der zur Beglaubigung seiner Zusage v. 14. auf seine Allmacht provocirt, sich mit der Zweifelnden in einen Wortwechsel einzulassen, während es auf der anderen Seite Abraham zu nicht geringer Auszeichnung gereichen soll, dass Jehova ihn seines Besuchs würdigt. Doch ist nicht zu verkennen, dass der Referent selbst bei dieser wesentlich verschiedenen Auffassung Bezug nimt auf die vorige Erzählung. Denn Sara *lacht* (תִּצְחַק) v. 12. wie Abraham C. 17, 17. und zwar aus glei-

gleichen Gründen, wozu aber v. 11. ergänzend mit physischer Unmöglichkeit den Zweifel rechtfertigt, und indem der Erzähler den Besuch in ungefähr gleiche Zeit mit der vorhergehenden Theophanie stellt, so weist v. 14. כָּעֵת so unverkennbar auf C. 17, 21. zurück, dass *Gramberg* und *Stähelin* an dem Worte Anstoss nehmen und es als eine aus jener Stelle herübergenommene Interpolation durch den entbehrlichen Diaskeuasten ansehen konnten.

V. 1. כְּחֹם הַיּוֹם d. i. *um Mittag*, *μεσημβρίας* Sept.; 1 Sam. 11, 11. 2 Sam. 4, 5. vgl. S. 87. — Beschränktheit in der Würdigung des idyllischen Tones der Erzählung hat zu der unrichtigen Auffassung von v. 2. ff. Anlass gegeben, dass Abraham die drei ihm v. 1. erscheinenden Männer nicht gekannt und für drei Fremde gehalten habe, denen er nur die dem Recht der Gastfreundschaft nach schuldige Ehrerbietung beweise. Allein erst dadurch, dass Abraham die 3 Männer erkennt, wird v. 3. verständlich. Denn er wendet natürlich seine Anrede an Gott, und so hat das richtig vokalisirte אֲדֹנָי, das nicht allein die Masorethen durch den Beisatz קֹדֶשׁ, sondern zum Ueberfluss noch Codd. durch die Varianten יְהוָֹה (wie Onk., schlecht genug in der Anrede) und אֲדֹנָי יְהוָֹה (C. 15, 2.) interpretiren, eben so wenig etwas befremdendes, als die folgenden, zunächst auf Gott bezüglichen Singulare. Ebenso ist in וַיֹּאמֶר v. 10. ff. deutlich Jehova der Redende. אֲדֹנַי mit *Dathe*, *Rosenm.*, *Tiele* zu corrigiren, ist ganz unstatthaft, und ebenso unrichtig die Aenderung im Cod. Sam. אֲדֹנַי (19, 2.), בְּעֵינֵיכֶם, תַּעַבְרוּ, עַבְדְּכֶם. Dass die Rede nach mehreren genannten Personen auf die vornehmste im Sing. übergeht, ist wie Jes. 7, 1.

V. 4. 5. Abraham ersucht seine Gäste, sich bei ihm Ruhe gönnen zu wollen, und Wasser zum Fusswaschen, was jederzeit der Mahlzeit vorausgeht C. 19, 2. 24, 32. 43, 24. Jud. 19, 21. Luc. 7, 44., und einen Bissen Brot (פַּת־לֶחֶם Jud. 19, 5.) anzunehmen. — „*Dieweil ihr einmal zu eurem Knechte gekommen seid.*" כִּי־עַל־כֵּן, eigentlich *weil — darob* Ew. §. 600., hat immer die Bedeutung *quan-*

dequidem, *iccirco quia* C. 19, 8. 33, 10. 38, 26. vgl. Hiob 34, 27. ? ܡܛܠ Syr. Sprachwidrig *v. Bohlen*: „denn deshalb sollt (!) ihr zu eurem Knechte gekommen sein"; *Tiele* mit *Luther*: „denn darum seid ihr z. e. K. gekommen". — Der Bissen Brot, den Abraham

V. 6 — 8. seinen Gästen anrichtet, ist die Hauptmahlzeit am Mittag vgl. C. 43, 16. 25. 1 Reg. 20, 16., und er bemüht sich, sie so splendid, als es in Eile geschehen kann, auszustatten. Sara v. 6. *knetet und bäckt*, wie immer die Frauen C. 27, 17. 1 Sam. 28, 24. 2 Sam. 13, 8., *eiligst* (מַהֲרִי לוּשִׁי וַעֲשִׂי Ew. §. 589.) aus *feinem Mehl* עֻגוֹת *Aschkuchen* 1 Reg. 17, 13. 19, 6. Ez. 4, 12. 15. Hos. 7, 8., ἐγκρυφίαι, ein noch jetzt bei den Beduinen vorkommendes Gebäck, das auf heissen Steinen unter glühender Asche oder Kameeldünger rasch bereitet wird. S. *Winer* Realw. I. S. 108. Ein Sclav vgl. Luc. 17, 8. richtet ein *junges Rind* zu, und Abraham nimt *Rahm* und *Milch* (חֶמְאָה וְחָלָב vgl. Jes 7, 22.) und setzt das alles seinen Gästen vor, die er in eigner Person, wie noch jetzt orientalische Sitte ist, stehend (s. z. v. 22.) bedient. Aber erstaunen muss man über die enorme Quantität, denn die drei סְאִים, die v. 6. zu Aschkuchen verbacken werden, machen gerade ein אֵיפָה, ungefähr einen Berliner Scheffel aus. In der reichlichen Bewirthung liegt eine Auszeichnung vgl. C. 43, 34. 1 Sam. 9, 22. ff. m. Herod. VI, 57., und ebenso, wie hier Abraham, verfährt Gideon Jud. 6, 19. — וַיֹּאכֵלוּ, *sie assen* hier wirklich, während anderwärts, wie Jud. 13, 16. Tob. 12, 10., die höheren Wesen sich weigern, irdische Nahrung zu sich zu nehmen. Eine falsche heilige Scheu veranlasst Jos. Ant. I, 11, 2. zu der Deutung: οἱ δὲ δόξαν αὐτῷ παρέσχον ἐσθιόντων, und ähnlich Jonathan.

V. 10. כָּעֵת חַיָּה erläutert sich in v. 14. durch לַמּוֹעֵד und deutlicher 2 Reg. 4, 16. 17. in der vollständigen Phrase לַמּוֹעֵד הַזֶּה כָּעֵת חַיָּה. Die Sept. übersetzen: [κατὰ τὸν καιρὸν τοῦτον aus v. 14.] εἰς ὥρας d. i. um diese Zeit *auf das künftige Jahr* (Aristoph. Thesmoph. v. 950., Nub. v. 562.),

und dies muss kraft des Zusammenhanges der Sinn von allen Stellen sein. Vgl. 1 Sam. 1, 20. לִתְקֻפוֹת הַיָּמִים. Insofern nun חָיָה vgl. Ez. 37, 3. Hiob 14, 14., wie ሐየወ፡ Marc. 12, 18., die Bedeutung *wieder aufleben* hat, so ist עֵת חַיָּה, die im Kreislaufe der Jahreszeiten wieder auflebende Zeit, und כָּעֵת חַיָּה (כְּ wie v. 1. Ew. §. 534.) ist *im nächsten Frühjahr*, wie περιπλομένου ἐνιαυτοῦ bei Homer Od. XI, 247. Für u. St. harmonirt damit C. 17, 21., wo im Sinne des Ergänzers eine nur um weniges frühere Begebenheit erzählt wird; denn a. u. St. hat vgl. v. 12. noch keine Conception stattgefunden, während ein Jahr nach der Verkündigung in C. 17. Isaaks Geburt gemäss den Altersbestimmungen C. 21, 5. vgl. m. 17, 1. erfolgt. Gegen die Auffassung des חַיָּה als Substantiv, in welchem Sinne man es auch nehmen mag (circa tempus, quo vos vivitis Onk., tempore, quo Sarae filius vivet *Schum.* u. a.) streitet die Vokalaussprache in כָּעֵת. Ueberhaupt s. *Gesenius* Thes. I. S. 470. — Sara ist im Zelte an der Thür hinter dem Rücken des Redenden (וְהוּא אַחֲרָיו geht auf פֶּתַח הָאֹהֶל), und die nahe bevorstehende Geburt eines Knaben scheint ihr bei ihrem vorgerückten Alter unmöglich. Zur Rechtfertigung ihres Zweifels v. 11. der Zusatz: „*es hatte aufgehört der Sara zu gehen nach der Weiber Weise*“, quo genere loquendi verecunde menses notat, qui mulieribus fluunt (Calvin.), vgl. C. 31, 35. Damit war natürlich alle Hoffnung zur Geburt eines Kindes geschwunden, s. S. 349. — V. 12. „*Nachdem ich verwelkt bin, soll ich noch Begierden fühlen?*“ בָּלָה *einfallen, zusammenschrumpfen*, in Folge des Alters (vgl. v. 13. וַאֲנִי זָקַנְתִּי), vgl. Ps. 32, 3. Hiob 13, 28., *κατατριβῆναι* Aq., *παλαιωθῆναι* Sym. — עֶדְנָה Begierde der *Wollust*, *prurigo* (s. S. 69.). Die A. Uebb. verstehen es von Wiederkehr jugendlicher Kraft und Zartheit, *τρυφερία* Aq., *ἀκμή* Sym. Im Texte der Sept. muss אַחֲרֵי gefehlt haben: *οὔπω* (בִּלְתִּי st. בְּלֹתִי) *μέν μοι γέγονεν ἕως τοῦ νῦν* (עֲדֶנָּה st. עֶדְנָה). — אֲדֹנִי *mein Eheherr* vgl. Ps. 45, 12. *Credner* zu Joel S. 113. — Aus Furcht läugnet Sara v. 15. gelacht zu haben, aber Gott

antwortet: „*nein, du hast gelacht*". כִּי לֹא wie C. 19, 2. 42, 12. 1 Reg. 11, 22.

2) Cap. 18, 16—33. Vorbereitung zur Zerstörung des Jordankreises. Sie leitet von der vorstehenden Erzählung des Besuchs bei Abraham hinüber zu jenem Factum, und hat nur Zweck für das Folgende. Während darin nicht undeutlich, wie zuvor, Abrahams Ansehen und Würde hervorgehoben wird, dem Gott sein ganzes Zutrauen schenkt (v. 17.), ihm sein Vorhaben wie einem vertrauten Freunde mittheilt, der es sogar wagen darf, gegen Gottes Absichten seine Bedenken, ob Gott wohl nicht zu streng richte, frei, wie es sein Edelmuth erfordert, auszusprechen: so leuchtet vor allem die Idee des gerechten Weltrichters (v. 25.) durch, der menschlich handelnd selbst an Ort und Stelle untersuchen will, ob sich die Lastenhaftigkeit der Einwohner jener Städte wirklich so verhalte, wie das Geschrei über sie zu ihm gedrungen ist (v. 21.), der sogar Gnade für Recht ergehen lassen will, wenn sich zehn Gerechte vorfänden (v. 32.). Aber Gott hat recht gerichtet, denn nicht zehn Gerechte waren zu finden, wie der Erfolg (vgl. C. 19, 4.) ausweist.

V. 18. 19. In seiner ganzen Würde lässt hier der Erzähler den Abraham erscheinen, und da hat der messianische Gedanke Zweck (s. S. 293.). — Da לְמַעַן אֲשֶׁר nicht s. v. a. כִּי C. 8, 5. 1 Sam. 14, 3. Jer. 10, 23. Ez. 33, 33. ist, sondern immer die Absicht einleitet: *eo consilio, ut* Lev. 17, 5. Deut. 27, 3. Jos. 3, 4. 2 Sam. 13, 5. Jer. 42, 6. Ez. 20, 26. vgl. Num. 17, 5. Deut. 20, 18. Ew. §. 599., so kann der Sinn in V. 19. nicht sein: *novi, eum praeceptu-rum esse*, oder *ich liebe ihn, weil er gebieten wird* u. a., sondern יָדַע ist in der selteneren Bedeutung: *ausersehen*, wie Am. 3, 2., fast = בָּחַר, zu nehmen, die sich durch Vermittelung von *Kenntniss nehmen* von etwas (Ps. 144, 3. vgl. m. 8, 5.), sich dessen annehmen, aus *wissen* ableitet. Vgl. *Gesenius* u. d. W. und *Hitzig* z. Jes. S. 89. — Vom Selbstgespräche wendet sich Jehova

V. 20. an Abraham: „*das Geschrei über Sodom und Gomorra — ja! es ist gross, und ihre Sünde — wahrlich! sie ist sehr schwer*". כִּי wird in steigender Rede zum Ausrufe und ist, wie hier, im Satze zurückgeordnet Jes. 7, 9. Ps. 118, 10. 11. 12. 128, 2. Ew. §. 601., analog Fällen, wie Jes. 15, 1., in denen es die directe Rede einleitend voransteht im Satze. — V. 21. „*ob dem Geschrei über sie gemäss, das zu mir gekommen ist, sie ganz gehandelt haben.* הַבָּאָה אֵלַי vgl. Ex. 3, 9. und S. 161. Ueber den das Relativ אֲשֶׁר vertretenden Artikel vor dem Perfectum vgl. C. 46, 27. Ew. §. 595. — Während sich die Engel v. 22. nach Sodom wenden zur Untersuchung und zur Vollstreckung des göttlichen Willens, *bleibt Abraham noch* allein *vor Jehova stehen*, und wagt es nun, aus v. 20. 21. ein göttliches Strafurtheil ahnend, mit steigender Höflichkeit, vielleicht zunächst durch den Gedanken an Lot veranlasst, zu verhüten, dass das Gericht nicht den Unschuldigen sammt dem Schuldigen (v. 25.) verderbe. — Die Masorethen behaupten, dass v. 22. ursprünglich וַיהוָה עוֹדֶנּוּ עֹמֵד לִפְנֵי אַבְרָהָם im Texte gestanden habe, was aber des Anstandes wegen geändert sei, weil *stehen vor jem.* s. v. a. *dienen* bedeutet vgl. v. 8. 41, 46. Deut. 1, 38. 10, 8. 18, 7. 1 Sam. 22, 6. 1 Reg. 1, 2. 10, 8. u. a. Dies ist nicht unmöglich, aber wegen C. 19, 27. unwahrscheinlich, so wie alle A. Uebb. die gewöhnliche Lesart ausdrücken.

3) Cap. 19, 1—28.: Geschichte der Zerstörung und Lots Errettung. Die Erzählung entwirft ein schauriges Bild von der Zügellosigkeit und Sittenverderbniss der Bewohner von Sodom jedes Alters, und Gottes Strafgericht wird dadurch gerechtfertigt. Zugleich wird Lot, der als Fremdling in Sodom wohnt (v. 9.), mit sichtbarem Interesse als der einzige Gerechte, der für Sitte und Recht Sinn hat, geschildert und dadurch seine Errettung motivirt. Dass gerade der Ergänzer den Lot nicht aus dem Auge verliert, hatten wir schon öfters zu bemerken Gelegenheit, und was ihn hier veranlasste, ausfüllend diese längere Erzählung nach der Volkssage einzu-

schalten, ist noch aus V. 29. vollkommen deutlich. Denn hier erzählt die Grundschrift kurz, wie immer in Nebendingen, die nicht unmittelbar die Geschichte der Hauptpersonen berühren, dass Gott die Städte des Jordankreises zerstört und Lot, der sich in jenen Städten aufgehalten, aus der Zerstörung geleitet habe, aber er nennt weder die Städte selbst, noch giebt er einen Grund zu einem solchen Strafgerichte, — Veranlassung genug, um das Mangelhafte zu ergänzen. Ist durch jene Stelle der Grundschrift zugleich der Ort bestimmt, wohin der Ergänzer seine Erzählung stellen musste, so ist auf der anderen Seite zugleich anzuerkennen, wie er bemüht ist, Einklang in das Ganze zu bringen. Denn abgesehen davon, dass Lot v. 29. „in den Städten des Jordankreises wohnt", wohin ihn der Ergänzer C. 13, 12. ziehen lässt: וְלוֹט יָשַׁב בְּעָרֵי הַכִּכָּר, mit unverkennbarer Beziehung im Ausdrucke auf 19, 29., und ihn nun 19, 1. ff. daselbst voraussetzen darf (s. o. S. 351.), so zeigt sich nicht undeutlich die genannte Absicht des Ergänzers in Beziehung auf eine schon immer bemerkte Differenz in der Auffassung beider Erzähler. Denn nach der Grundschrift „gedenkt Gott des Abraham, und sendet den Lot hinweg", mithin nicht wegen des eigenen Verdienstes, sondern wegen der Treue Abrahams vgl. C. 21, 13. 26, 5. u. a. So will es aber der Ergänzer nicht aufgefasst wissen, und er beugt durch das obige Zwiegespräch C. 18, 16. ff. vor, denn nun gedenkt Gott des Abraham, der den Gerechten das Wort redete, durch welche Wendung dem Lot sein Verdienst ungeschmälert bleibt und Gottes Gerechtigkeit in um so höherem Lichte erscheint. Klar dürfte dann ausserdem noch sein, dass die Ausdrücke: לִפְנֵי שַׁחֵת יְהוָה 13, 10. und וַיַּהֲפֹךְ אֶת־הֶעָרִים הָאֵל וְאֵת כָּל־הַכִּכָּר 19, 25. nicht zufällig mit 19, 29. zusammentreffen.

V. 1—3. Die beiden Engel, welche sich C. 18, 22. von Gott trennten, kommen am Abend in Sodom an, und lassen sich nur durch Lots inständiges Bitten (v. 3.) bewegen, bei ihm einzukehren und von seiner Gastfreundschaft Gebrauch zu machen.

V. 1. „*Während Lot im Thore von Sodom sass*“, wie C. 18, 1. Ew. §. 350. Gasthäuser im modernen Sinne, welche für gesellige Unterhaltung und zur Bewirthung Fremder bestimmt sind, kennt das hebräische Alterthum nicht. Für den ersteren Zweck diente das Forum am Thore, wo neben den Handelsgeschäften alle öffentliche Verhandlungen berathen wurden C. 23, 10. 18. 34, 20. und stets ein Conflux von Menschen war, die, wie Absalom 2 Sam. 15, 2., zu eigenem Interesse die Volksmenge suchte, oder sich an ihrem Treiben vergnügte Ps. 69, 13. So sitzt hier Lot am Abend im Thore. Den anderen Zweck der Gasthäuser ersetzte die humanere Sitte der Gastfreundschaft, die noch jetzt der Stolz des Arabers ist. Verpflichtet war ein jeder dazu, den Fremden in sein Haus aufzunehmen, ihn und seine Lastthiere zu verpflegen C. 24, 25. 32. Ex. 2, 20. Jud. 13, 15. 19, 20. f. und sogar mit Gefahr des eigenen Lebens, wie hier Lot v. 8. ff., für die Sicherheit des Fremden Sorge zu tragen Jos. 2, 2. ff. Jud. 19, 23. Es gilt für Ruchlosigkeit, wo die Gastfreundschaft verletzt wird und der Fremde auf der Gasse übernachten muss Jud. 19, 15. vgl. Hiob 31, 31. f. Auch das Haus der Rahab zu Jericho Jos. 2, 1. war kein Gasthaus, sondern für minder reine Zwecke bestimmt. Die Kundschafter benutzten das Haus des feilen Weibes, weil sie als die offenbaren Feinde auf Gastfreundschaft der Bewohner so wenig Anspruch machen konnten, als Sisera in Jaëls Haus dieselbe fand Jud. 4, 21. — Wenn die Engel v. 2. auf der Strasse übernachten wollen, so hat dies wohl den Zweck, dass sie zur Untersuchung nach Sodom gesandt sind. — Lot bewirthet sie v. 3. mit dem Abendbrote, wobei מַצּוֹת *ungesäuerte Brote* aufgetragen werden.

V. 4 — 11. Die Sodomiten fordern von Lot die Fremden, um mit ihnen Unzucht zu treiben und drohen Gewalt zu gebrauchen gegen Lots Ermahnungen.

V. 4. vgl. Jos. 2, 8. Ew. §. 598. Dass alle „vom Knaben bis zum Greise“ an dem Verbrechen Theil nehmen, darin liegt eine Absicht, s. S. 357. Daher noch besonders

hinzugesetzt: *das ganze Volk von allen Orten und Enden.* מִקָּצֶה setzt eigentlich noch ein וְעַד קָצֶה voraus, vgl. Jes. 56, 11. m. Gen. 47, 21. Jer. 12, 12. 25, 33. Ex. 26, 28. 36, 33. Ps. 19, 7. Aehnliche Auslassungen des einen correlaten Gliedes s. bei *Hitzig* Begr. d. Kr. S. 150. — V. 5. וְנֵדְעָה אֹתָם d. i. *auf dass wir sie erkennen.* יָדַע hier, wie Jud. 19, 22., vom Laster der Päderastie. Sept. ἵνα συγγενώμεθα αὐτοῖς, vgl. Jos. Ant. I, 11, 3. Ihre Demoralisirung zeigt sich nicht allein in dem Laster selbst, welches das hebr. Gesetz Lev. 18, 22. 20, 13. mit dem Tode bestrafte, und in der Verletzung des Gastrechts, sondern auch besonders in der Frechheit, mit der sie frei, wie eine erlaubte Sache, ihre lasterhafte Forderung heraussagen, was schon Jes. 3, 9. als Beispiel benutzt. Aber Lot gilt über alles die Unverletzlichkeit des Gastes heilig und er bietet deshalb der erhitzten Menge

V. 8. seine beiden noch jungfräulichen Töchter zum Ersatz an. אֲשֶׁר לֹא־יָדְעוּ אִישׁ d. i. *quae virum nondum cognoverunt*, nulla cum viro sociarunt cubilia, wie Jud. 11, 39. Num. 31, 17. 18. In der Parallelstelle steht בְּתוּלָה d. i. אֲשֶׁר לֹא יָדְעָה אִישׁ לְמִשְׁכַּב זָכָר Jud. 21, 12. vgl. Gen. 24, 16. — הָאֵל Ew. §. 446. — „*dieweil sie gekommen in den Schatten meiner Balken*", = אֶל־בֵּיתִי Jud. 19, 23., weil sie sich meinem Schutze anvertraut haben. צֵל als Bild des Schutzes Jes. 30, 2. 3. Ps. 91, 1. 17, 8. 36, 8. 63, 8. s. *Knobel* z. Koh. S. 245. —

V. 9. גֶּשׁ־הָלְאָה, richtig Sept. ἀπόστα ἐκεῖ, Hier. *recede illuc*, wie Jes. 49, 20.: גְּשָׁה־לִּי *rücke mir weg*, s. *Gesenius* z. St. Besonders übel nehmen die Sodomiten es auf, dass Lot als Fremder es wage, ihr Sittenrichter sein zu wollen. וַיִּשְׁפֹּט שָׁפוֹט *und richtet immerfort* Ew. §. 611. lässt auf wiederholte vorhergegangene Ermahnungen Lots zu anderen Zeiten schliessen.

V. 11. Durch übernatürliches Eingreifen werden die Frevler mit Blindheit geschlagen, so dass sie sich vergeblich abmühen, die Thür zu finden. הִכּוּ בַּסַּנְוֵרִים = הִכָּה בַעִוָּרוֹן Zach. 12, 4., nur noch 2 Reg. 6, 18., wo der

Gegensatz ist פִּקַּח עֵינַיִם v. 20. Sept. ἀορασία (τοὺς μὲν ἠμαυρωσεν Joseph.). Gemeint damit ist aber nicht völliges Erblinden, sondern vielmehr der Zustand des (z. B. von einem starken Lichte) Geblendeten, was wohl Onk. durch שַׁבְרִירַיָּא fatuitas visus, Syr. durch ܡܥܘܪܝܬܐ illusiones ausdrücken wollen. סַנְוֵר ist im Aram. noch als Verbalstamm vorhanden: blind machen, blenden = עִוֵּר im Hebräischen und geht als Caussativstamm von letzterem aus. Vgl. Ew. kr. Gr. S. 520. Zu ס vergleiche man das Aeth. ሰረገላ: currus von רגל (ܪܓܠ Ew. §. 238.). Eine Ableitung vom Sanscr. samvri bedecken, verhüllen ist ganz verfehlt. — הִכָּה s. S. 299. — Die Lasterhaftigkeit ist durch die vorher erzählte Schandthat vollständig erwiesen und die Engel schreiten nun

V. 12—22. zum Werke selbst. Lot mit den Seinigen soll gerettet werden und flüchtet mit seinen Töchtern nach Zoar, das auf Lots Bitten verschont bleibt. Hier wird die Erzählung äusserst lebendig.

V. 14. חֲתָנָיו לֹקְחֵי בְנֹתָיו seine Schwiegersöhne, die seine Töchter nehmen sollten, nicht mit den Sept. genommen hatten vgl. Ew. §. 596. Es sind die Töchter, welche er v. 8. anbietet und v. 15. (הַנִּמְצָאֹת d. i. quae tibi in promptu sunt) in seinem Hause hat, wie es schon Josephus nimt. Von Lots Söhnen, die in v. 12. erwähnt sind, findet sich sonst keine Erwähnung, und sie muss sich der Erzähler in der Zerstörung untergegangen gedacht haben, wie die genannten Schwiegersöhne, die ihr Unglaube zu Grunde richtete, denn Lot schien ihnen zu scherzen v. 14. הָיָה כְּ umschreibt den Begriff scheinen, wofür kein Wort vorhanden ist, vgl. C. 27, 12. 40, 10. Prov. 10, 23. Ueber צחק s. S. 164.

V. 17. „Flüchte dich um deines Lebens willen, blicke nicht hinter dich und bleib nicht stehen im ganzen Kreise“ anscheinend wegen der grossen Eile, die er nöthig habe, um das Gebirge (הָהָר) d. i. das später moabitische v. 30. S. 314. zu erreichen. Aber das Umblicken bringt Lots Frau v. 26. den Tod, und es ist daher hier der Glaube des

Alterthums vorauszusetzen, dass, wie *v. Bohlen* richtig sagt, der Gerettete sich nicht umschauen dürfe (vgl. Ovid. Met. X, 51. Virg. Ecl. VIII, 102. Georg. IV, 485. ff.), um zu sehen, was hinter ihm überirdische Mächte vollbringen.

V. 20. hebt mit Absicht wiederholt hervor הִוא מִצְעָר *es ist* (ja) *ein kleiner Ort,* um dadurch die Veranlassung zu dem Namen צֹעַר anzugeben. Zugleich soll mit diesem Namen, der an die Stelle von בֶּלַע trat (S. 302.), erklärt werden, wie der dicht an den Ufern des todten Meeres gelegene Ort, der noch zu den Kreisstädten gehörte (S. 310.), dem Verderben entging, zu dem er ursprünglich nach v. 21. mit bestimmt war. Offenbar lehnt sich dieser specielle Zug an den Namen und das Lokal an.

V. 23—26. Zerstörung des ganzen Jordankreises durch Feuer und Schwefel, und Tod der Frau Lots. — הִמְטִיר גָּפְרִית וָאֵשׁ ist eine öfters vorkommende göttliche Strafe der Frevler, wie Ps. 11, 8. Ez. 38, 23. vgl. Hiob 18, 15., die als von Gott unmittelbar gesandt näher bezeichnet wird durch den doppelten Zusatz מֵאֵת יְהוָה und מִן־הַשָּׁמָיִם vgl. Deut. 28, 24. 2 Reg. 1, 12. Hiob 1, 16. — V. 26. „*und sein Weib blickte hinter ihm* d. i. Lot, dem sie folgte (Onk., Syr., Saad. vgl. Num. 14, 43., nicht = מֵאַחֲרֶיהָ), *weg und wurde eine Salzsäule*, nicht: „sie fiel in einen Teich von Salzwasser“ oder „sie blieb im Salzboden stecken“ u. a. נְצִיב = מַצֶּבֶת, *στήλη* Sept., Onk., Syr., Saad., und die Erzählung will, dass Lots Frau in Folge ihres Abweichens von der Vorschrift v. 17. auf übernatürliche Weise in eine Salzsäule verwandelt sei. Der fromme Glaube hat diese Salzsäule auch immer noch erkannt (Sap. 10, 7.). Josephus (Ant. I, 11, 4.) will sie selbst noch gesehen haben, und eine spätere Zeit weiss nicht allein, dass sich die Salzsäule stets regenerire, sondern beweist auch die Identität mit Lots Weibe dadurch, dass es der Säule noch nach Frauenweise ergehe vgl. Carm. de Sodoma bei Tertull. (S. 813.), Iren. IV, 51., ein Wahrzeichen für Ungehorsam (Clem. Alex.). Wer aber die Metamorphose für

die Würde des alttestamentlichen Jehova unpassend finden kann und durch Umdeutung ein mögliches Factum herauszubringen unternimt, der zeigt, dass ihm der Ton der alten Dichtung völlig unklar blieb. Vgl. *Clericus* diss. de statua salina im Comment. S. 371. ff. *Seidenstücker* der Mythus von Lot und seinem Weibe in *Henkes* Magaz. Bd. 3. St. 1.

V. 27. 28. Abraham, von dem die Rede ausging, blickt am anderen Morgen nach Sodom und Gomorra und ein dicker Rauch verkündet ihm die vorgegangene Zerstörung.

V. 27. s. C. 18, 22. — V. 28. קִיטֹר הַכִּבְשָׁן vgl. Ex. 19, 18. —

Cap. 19, 29.,

durch וַיְהִי an das Vorhergehende anknüpfend, giebt in gegenwärtiger Form des Buchs den Schluss, indem die längere Erzählung kurz zusammengefasst und darin hervorgehoben wird, wie Lot gerettet sei, indem Gott des Abraham gedachte, der jetzt gerade auf die rauchenden Trümmer von Lots Wohnungen hinbliekte. Die Vertheidiger der Einheit in der Genesis (*Rosenm.*, *Hengstb.*, *Tiele*) haben vollkommen Recht, wenn sie gegen die Behauptung, der Vers unterbreche den Zusammenhang (*Vat.*, *Gramb.*, *v. B.*), gerade hier einen engen Zusammenhang geltend machen, aber unrichtig wird die weitere Folgerung, dass dies zugleich Einheit des Verfassers voraussetze, da aus dem Obigen S. 358. klar sein dürfte, wie der Ergänzer von diesem Verse abhängig, und der Zusammenhang ein von ihm mit Absicht bewerkstelligter ist. Verschiedenheit des Verfassers vom Jehovisten erkannte schon *Astruc* richtig an, und ebenso richtig vindiciren *Eichhorn*, *de Wette*, *Gramb.*, da nicht mit *Schumann* an ein Einschiebsel des gegen das wahre Sachverhältniss angenommenen Diaskeuasten gedacht werden kann, der Grundschrift, womit auch *Ilgen* übereinstimmt, obschon ihn seine Zerstückelung des Verses hier völlig irre leitete (Tempelarch. S. 102. u. 110.). Für die Grundschrift spricht das doppelte אֱלֹהִים, wovon das eine (gegen Deut.

29, 22.) die Richtigkeit des anderen verbürgt vgl. Am. 4, 11. Jes. 13, 19. (*Ewald* Comp. S. 71.); die charakteristische Wiederholung im Ausdrucke בְּשַׁחֵת, בַּהֲפֹךְ; nicht minder die Differenz in der Auffassung Lots, welche der Ergänzer zu verwischen sucht, wie S. 358. gezeigt wurde. In der Grundschrift lehnt sich dieser Vers eng an C. 17, 27. an und giebt, wie schon erwähnt, kurz jenes Ereigniss, ohne die Städte selbst namhaft zu machen, weil das Factum nicht die speciellen Zwecke des Verfassers berührt. Aber zwecklos ist die Notiz nicht, denn während sie zeigt, was Gott für seinen Liebling Abraham that, giebt sie zugleich an, wo Lot sich aufhielt, als Gott C. 17. dem Abraham den Besitz des Landes Kanaan verhiess, womit C. 13. zu vergleichen. Uebrigens setzt dieser Vers voraus, dass Lot mit Abraham nach Kanaan gezogen sei, wodurch die S. 290. ausgesprochene Vermuthung, der Grundschrift möge eine Notiz, wie etwa C. 12, 5., ursprünglich angehören, Wahrscheinlichkeit gewinnt.

הָפַךְ, welches nicht zufällig auch der Ergänzer, aber erst von v. 21. an, gebraucht, ist *umwenden* 2 Reg. 21, 13. = أَفَكَ, stammverw. m. אָבַךְ Jes. 9, 17. Davon, wie im Arab. قَلَبَ, *zerstören*. Das ἅπ. λεγ. הֲפֵכָה ist danach *die Zerstörung*, woraus das üblichere מַהְפֵּכָה gebildet ist nach Ew. §. 338., das ausschliesslich nur von der Zerstörung Sodoms und Gomorra's steht Deut. 29, 22. Jer. 49, 18. 50, 40. Am. 4, 11. Jes. 1, 7. 13, 19., wie المُؤْتَفِكَات im Koran (s. *Gesen.* Thes. I. S. 388.) vorzugsweise die zerstörten Städte der Jordansau sind, s. v. a. الأَرْض المَقْلُوبَة bei Abulf. Syr. p. 12. — הֶעָרִים neben den öfters genannten noch Adma und Zeboim Deut. 29, 22. Hos. 11, 8. s. S. 307., und der Ergänzer giebt v. 21. zu verstehen, dass Sodom und Gomorra nicht allein dies Schicksal haben sollten. Ausserdem werden C. 10, 19. die Städte der Pentapolis genannt, wo das todte Meer hätte stehen sollen, und zwar diejenigen, welche nach C. 14, 2. im Thale Siddim = כִּכַּר הַיַּרְדֵּן liegen, das v. 3. durch das Salzmeer erklärt

wird. Mithin ist die Vorstellung, dass das todte Meer damals noch nicht existirte, sondern erst später entstand, wodurch die traditionelle Erklärung, unser Kapitel weise die Entstehung desselben nach, ohne es ausdrücklich zu nennen, vollkommen gerechtfertigt wird, was von einigen geläugnet ist. — *v. Bohlen* missversteht übrigens v. 29. gänzlich, wenn er S. 202. meint, der Vers berichte, dass Gott d e n A b r a h a m u n d Lot gerettet, als er die Städte zerstört habe.

* * *

Dies die Erzählung von der Zerstörung der Städte in der Jordansau (nicht unpassend verglichen mit der über Philemon und Baucis Ov. Met. VIII, 616. ff.), welche den Späteren als warnendes Beispiel und als Zeugniss der göttlichen Gerechtigkeit zugleich vorleuchtet. Vgl. Deut. 29, 22. Jer. 20, 15. 23, 14. 49, 18. 50, 40. Thren. 4, 6. Zeph. 2, 9. Denn unverkennbar ist die leitende Grundidee die Vergeltungslehre, die aus solch einem ausserordentlichen Ereignisse vgl. Num. 16. auf unerhörte Lasterhaftigkeit zurückschliesst, und gerade in dieser ächthebräischen Auffassung des Factums liegt das geistige Element, welches in die Erzählung hineingelegt ist und die Form derselben bedingt. Rücksichtlich der letzteren meint *v. Bohlen* mit *de Wette* (Kritik II. S. 92.), dass ihr die historische Begebenheit Jud. 19, 22. ff. als Muster zum Grunde liege. Allerdings ist die Aehnlichkeit in beiden Erzählungen, sowohl der Anlage als der Ausführung nach, so gross, dass nothwendig der eine Verfasser die schriftliche Darstellung des anderen muss benutzt haben. Aber jene Gräuelthat der Bewohner Gibeas ist im Anhange zum B. der Richter erzählt, der eine bestimmte Spur seiner Abfassungszeit in C. 18, 30. enthält, und frühestens nach dem 2 Reg. 15, 29. erzählten Factum kann geschrieben sein. Wäre nun Gen. 19. Copie, so könnte die vorliegende Form erst geraume Zeit nach Jesaja entstanden sein. Dagegen beziehen sich aber nicht erst die oben genannten Stellen, sondern schon Jes. 1, 9. 10. bestimmt auf die Erzählung der Genesis und namentlich 3, 9. so deut-

lich auf Gen. 19, 5., dass unverkennbar der Prophet die gegenwärtige Form kennen musste. Ja! schon Amos. 4, 11. gedenkt des Factums, und indem er בְּמַהְפֵּכַת אֱלֹהִים אֶת־סְדֹם וְאֶת־עֲמֹרָה sagt, muss er bereits v. 29. mit dem Vorhergehenden verbunden gekannt haben. Ueber Hos. 11, 8. s. S. 307. Das Verhältniss stellt sich sonach umgekehrt, so dass wir Jud. 19., verträglich mit Hos. 9, 9., als die Nachbildung betrachten müssen, und der Darsteller entlehnt die Farben von Sodoms Frevel, weil er keine grössere mit jenem Factum vergleichbare Schandthat kennt, und nach seiner eigenen Erklärung v. 30. so etwas nicht gesehen war, seit Israël aus Aegypten zog, bis auf diesen Tag (was *v. Bohlen* verdreht). Damit harmonirt das Einzelne: v. 22. אַנְשֵׁי בְנֵי־בְלִיַּעַל, welches Wort der ältere Pentateuch nicht kennt und erst im Deuter. 13, 13. 15, 9. vorkommt; נָסַבּוּ אֶת־הַבַּיִת (Ew. §. 240. vgl. m. 20, 5.), wofür die Gen. 19, 4. correcter נָסַבּוּ עַל־הַבַּיִת sagt; v. 24. אוֹתָם, לָהֶם statt des genaueren אֶתְהֶן, לָהֶן in der Genesis 19, 8. u. a. Ist somit die Form der Erzählung in der Genesis keine späte Nachbildung, so müssen wir, wie hier immer vorausgesetzt wurde, die volksthümliche Ausbildung anerkennen, welche der Ergänzer durch schriftliches Verzeichnen fixirte. Eine andere Frage ist das Naturereigniss selbst, an welches sich die Sage anschliesst und es als Strafe des zürnenden Jehova auffasst. Auch ausserbiblische Schriftsteller kennen dasselbe, wie Tac. Hist. V, 7., Solin. c. 36., und namentlich Strabo XVI. S. 374. spricht nach der Aussage der Eingebornen von d r e i z e h n zerstörten Städten und der Entstehung des todten Sees *ὑπὸ σεισμῶν καὶ ἀναφυσημάτων πυρὸς καὶ θερμῶν ὑδάτων ἀσφαλτωδῶν τε καὶ θειωδῶν*; analog den zu Mithridates Zeit bei Apamäa in Phrygien durch ein Erdbeben entstandenen Seen, von denen Nicol. Dam. S. 122. f. (*Orelli*) spricht, während Tacit. a. a. O. und Jos. B. J. IV, 8, 4. Ant. I, 11, 4. den Boden durch Blitze entzündet sein lassen (vgl. C. 19, 24.) u. a. [6]) Unwidersprechlich leuchtet

6) Ueber Eratosthenes, den Strabo (XVI. S. 374.) missversteht, s. *Seidel* Eratosth. fragmenta S. 186. f.

auch durch die biblische Erzählung die Tradition von einem ungeheueren Erdbrande, der einen ganzen Landstrich verwüstete, und sie kann um so weniger von der Hand gewiesen werden, je mehr sie in der Beschaffenheit des Bodens ihre Beglaubigung findet. Denn die ganze von zwei rauhen, parallelen Felswänden im Osten und Westen begränzte Thaleinsenkung, deren niedrigste Stelle der todte See füllt, von Salzthälern im Norden und Süden eingeschlossen, hat eine wesentlich vulkanische Natur, wie schon Strabo S. 873. durch specielle Gründe zu beweisen sucht. Bereits oben C. 14, 10. stand die interessante Notiz, dass das Thal Siddim von Asphaltquellen (vgl. Jos. Ant. I, 9.) durchschnitten sei, wogegen auf die ursprüngliche Anmuth und Fruchtbarkeit C. 13, 10. nichts zu geben ist. Noch neuere Reisende fanden sie vor, und die Reichhaltigkeit der Asphaltlager ergiebt sich aus dem hier häufigen mysteriösen Musasteine, den schon Strabo bekannten mit Bitumen überzogenen Steinmassen, besonders aus der Ergiebigkeit des Sees selbst, auf dem grosse Klumpen von Asphalt herumtreiben (Jos. B. J. IV, 8, 4.), die nach *Strabo*, *Klaproth* und *Seetzen* in flüssigem Zustande dem Grunde des Sees entquellen und subterrestrische Gluth beweisen. Nicht minder sprechen dafür die Schwefellager in der ganzen Gegend; die heissen Quellen vgl. C. 36, 20. bei Kallirrhoë, Livias, Machaerus, mit übelem Geruch Strab. a. a. O., die sich sogar (nicht unwahrscheinlich) im See selbst finden sollen; die Schwefeldünste, die sich über ihm lagern (vgl. C. 19, 28. Sap. 10, 7.), verbunden mit Eruptionen von Rauchsäulen und Asche (Strabo). Der ganze phlegräische Boden giebt den traurigen Anblick eines verbrannten Landes (*specie torrida* Tac., *κεκαυμένη πᾶσα* Jos.) und um das Bild des Todes zu erhöhen, bewegt der See nur langsam seine schweren, mit Salz gesättigten (Galen. de simpl. IV, 19.), soolartigen Wellen ohne alle Spuren von Thier- und Pflanzenleben. Rings um den See lagert sich Salz ab; Steine, Reisig, kurz alles, was das Seewasser erreicht, wird sofort von Incrustaten bedeckt, und sogar die ungewöhnlich starke Ausdünstung, welche den täglichen Zufluss durch den Jordan ausleert,

reicht hin, die nächsten Umgebungen, schon die Kleider der Reisenden, mit einer Salzkruste zu belegen (vgl. C. 19, 26.) [7]. So zeigen sich hinlänglich die Anknüpfungspuncte für die sagenhafte Ausbildung, aber auch alle Bedingungen zur Rechtfertigung des Hauptfactums, das wir in Zweifel zu ziehen nicht hinlänglichen Grund haben. Sollte sich dazu der öfters geäusserte Gedanke von der Ausmündung des Jordan in den älanitischen Meerbusen weiter bestätigen, so würden wir in der Unterbrechung seines Laufs ein Document von einer gewaltsamen Naturveränderung besitzen, deren Epoche der hebr. Erzähler in den Kreis seiner Stammsagen einordnet.

Cap. 19, 30—38.

Lot weiss sich in Zoar nicht sicher und flieht mit seinen Töchtern in das (moabitische) Gebirge, wo er in einer Höhle Schutz sucht. Seine Töchter, aus Furcht nachkommenlos sterben zu müssen, berauschen ihren Vater, der ihnen unbewusst beiwohnt und blutschänderisch mit der älteren Tochter Moab, mit der jüngeren Ammon erzeugt, die Stammväter der Moabiter und Ammoniter. — Der Zusammenhang mit dem Vorhergehenden ist von selbst klar, und es fragt sich, wer schob die Erzählung ein? Ohne Zweifel der Ergänzer. Dafür spricht nicht allein die deutliche Beziehung auf das vorhergehende Stück desselben Verfassers, wie die Erwähnung Zoars v. 30., das die Grundschrift sowenig als Sodom nennt, bezüglich auf v. 22. 23., die Angabe des Grundes zur weiteren Flucht, die sich nur aus dem Früheren erklärt, sondern überhaupt auch die Beibringung der Erzählung, die nur die Geschichte einer Nebenperson betrifft, und die Art, wie die Darstellung den Lot dabei auffasst. Unmöglich konnte der Mann, der so eben wegen seiner moralischen Tüchtigkeit durch göttliche

7) Ueber das todte Meer vgl. *J. D. Michaëlis* de natura et origine maris mortui in seinen schon früher erwähnten Commentationibus. *Büsching* Beschreibung des todten Meeres. Altona 1766. *C. Ritter* Erdkunde II. S. 331. ff. *Rosenmüller* Alterthk. II, 1. S. 180. ff.

liche Gnade dem Verderben entgangen war, mit Absicht ein Verbrechen begehen, wie es die Erzählung von ihm aussagt, und konnte dies auch nicht getilgt werden, so durfte es der Referent doch mildern, und darum kehrt die ausdrückliche Versicherung wieder v. 33. 35.: „*er wusste nicht um ihr Niederlegen und Aufstehen*". Dies alles zeugt für den Erzähler, der sich bisher immer für Lot interessirt hat, und mit Unrecht haben daher *Astruc*, *Eichhorn*, *Ilgen* u. a. dieses Stück mit v. 29. in Verbindung gesetzt und den anknüpfenden Uebergang in v. 30. zum Beweise für Identität der Verfasser benutzt.

Die unlautere Erzählung hat ein volkshistorisches Interesse. Es soll der Ursprung der genannten benachbarten Völkerschaften nachgewiesen werden, die ob ihres jüngeren Alters vom Ergänzer noch nicht im Völkerkataloge C. 10. eine Stelle erhalten konnten. Die Sage kann nicht in Abrede stellen, dass die Hebräer mit Moabitern und Ammonitern nahe verwandt seien, wie dies bei den Kanaanitern geschieht C. 10, 6., aber sie versucht eine Rechtfertigung des Volkshasses durch Nachweis eines blutschänderischen Ursprungs, und giebt sich dadurch, wie C. 9, 18—27., als das Product dieses Nationalhasses zu erkennen. Für einen solchen spricht Deut. 23, 3., wo Moabiter und Ammoniter für immer, wie die Kanaaniter, von der Gemeinde der Hebräer ausgeschlossen bleiben sollen, und dieser Hass fand seine vollständige Nahrung in den fortgesetzten Fehden beider Völker mit den Hebräern schon in der Richterperiode und der Regierungszeit Sauls und Davids (s. *Rosenm.* Alterthk. Th. 3. S. 38 ff. 50 ff.), wogegen die Auffassung späterer politischer Verhältnisse Deut. 2, 9. 19. nichts beweist. Auch kennt der Pentateuch selbst in der prophetischen Stelle des Ergänzers Num. 24, 17. die Unterjochung der Moabiter durch David 2 Sam. 8, 2. Mithin ist kein Grund vorhanden mit *v. Bohlen* diese Erzählung erst für die spätere Zeit Josias passend zu finden.

V. 30. בָּהָר *auf dem Gebirge*, wie C. 14, 10. vom später moabitischen zu verstehen, wo er sich eine der dort häufigen Höhlen zum Aufenthalte wählt, und ein Troglo-

dytenleben führt. — Wenn v. 31. den Töchtern Lots zur Motivirung ihres unsauberen Vorhabens der Gedanke geliehen wird, dass kein Mann weiter im Lande sei, der sich zu ihnen thäte (בוא עַל selten vgl. Deut. 25, 5. neben בוא אֶל C. 6, 4. 16, 2., קָרַב אֶל C. 20, 4. vgl. mit v. 6. Jes. 8, 3.) und die Schmach der Kinderlosigkeit (S. 333.) von ihnen nähme, so ist dabei die Notiz von den אֵימִים C. 14, 5. (vgl. S. 311.) ignorirt. — Nicht ohne Absicht wird v. 32, 34. 36. מֵאָבִינוּ, מֵאֲבִיהֶן gesagt, denn im Sinne der Erzählung sollen מוֹאָב v. 37., ungrammatisch = מֵאָב gedacht, und עַמּוֹן v. 38. = בֶּן־עַמִּי, wogegen sprachlich nichts einzuwenden, schon durch ihren Namen blutschänderischen Ursprung verrathen, und die Sept. helfen nach, indem sie v. 37. *καὶ ἐκάλεσε τὸ ὄνομα αὐτοῦ Μωάβ, λέγουσα, Ἐκ τοῦ πατρός μου* (מוֹאָב לֵאמֹר מֵאָבִי) und v. 38. in gleicher Weise *κ. ἐκάλ. τ. ὄν. αὐτ. Ἀμμάν, λέγουσα, υἱὸς γένους μου* übersetzen. — Lots geschieht weiterhin in der Genesis keine Erwähnung mehr, und man darf hier nicht urgiren, dass der ganze Vorfall nicht könne während der Schwangerschaft Saras vorgegangen sein, weil der Erzähler hier die letzten Lot betreffenden Notizen zusammenstellt, um ihn für immer zu verlassen.

Cap. 20—23.

enthalten eine fortlaufende Kapitelfolge der Grundschrift mit erweiterten, gerade hier sehr charakteristischen Zusätzen des Ergänzers, welche an den betreffenden Stellen einzeln betrachtet werden sollen. Der Inhalt lehnt sich an C. 17. u. 19, 29. an, und berichtet noch einige Scenen aus dem Leben Abrahams bis zu Saras Tode, die zum Zwecke haben, die moralische Grösse des Patriarchen und sein Ansehn bei Gott und Menschen ans Licht zu stellen. Nicht sogleich soll die Erfüllung dessen, was Gott C. 17. verheissen hat, folgen, sondern die Zwischenzeit von einem Jahre C. 17, 21. wird benutzt, um die Erfüllung der Verheissung durch Saras Raub C. 20. in die grösste Gefahr kommen zu lassen, und zu zeigen, wie Gott über die geheiligten Personen wache. Endlich erfüllt

Gott C. 21, 1 — 8. sein Versprechen. Isaak wird geboren, und sofort entsteht hier die Frage: in welchem Verhältnisse soll Ismaël, der erstgeborne Sohn der Magd, zu Isaak, dem jüngergebornen Sohne der rechtmässigen Gattin stehen? Dies führt auf die Entfernung Ismaëls aus dem Hause C. 21, 9 — 21. Noch ist Abraham in jener Gegend, wohin er C. 20, 1. zieht, mit Abimelech C. 21, 22 — 32. durch einen Vertrag verbündet, als Gott C. 22. den einzigen Sohn zum Opfer fordert. Abraham besteht die Probe, und nun ist der Cyclus ermessen. Es fehlt (neben genealogischen Familiennachrichten) nur noch der Tod Saras C. 23. und Abrahams C. 25. — hier vom Ergänzer durch C. 24. unterbrochen —, um das glorreiche Leben des Stammvaters abzuschliessen. Hier herrscht ein innerer Zusammenhang, wenn er auch nicht immer äusserlich nach der Weise der Grundschrift so hervortritt, dass nicht der Ergänzer zu Uebergängen u. dergl. Anlass finden sollte. Dass aber der Grundschrift diese Stücke angehören bedarf keines langen Beweises, da schon *Eichhorn* (mit Ausschluss einer Stelle C. 22, 11 — 13.) das Verhältniss derselben richtig erkannte, und der specielle Inhalt, z. B. die Geburt Isaaks, Saras Tod, im Plane der zusammenhängenden Schrift nicht fehlen konnte. Dazu herrscht bis auf die späteren Zusätze des Ergänzers hier durchaus der Gottesname אֱלֹהִים, und die ganze Farbe der Sprache und Darstellung (*Stähelin* S. 51. f.) beweisen für den Elohisten. Nicht minder aber daneben die gegenseitigen Beziehungen der Stücke auf einander und auf Vorhergehendes der Grundschrift. Am klarsten ist dies in Cap. 21., wo v. 2. לַמּוֹעֵד אֲשֶׁר־דִּבֶּר אֹתוֹ אֱלֹהִים auf C. 17, 21., v. 3. der Name יִצְחָק auf 17, 19., v. 4. die Beschneidung am 8. Tage nach Gottes Gebot auf 17, 12., v. 5. das Alter Abrahams von 100 Jahren auf 17, 1. unabweislich sich beziehen. Dagegen wird v. 9., wo es nicht auf Ismaëls Person, wie 17, 18., ankommt, sondern auf seine Abstammung von einer ägyptischen Magd, diese und zwar hier zum ersten Male in der Grundschrift genannt vgl. 25, 12., woneben v. 12. בְּיִצְחָק יִקָּרֵא לְךָ זָרַע erst aus 17, 19. deutlich ist, und v. 13. den Inhalt von 17, 20. wiederholt. Wie aber

Hagar in die Erzählung ohne Rücksicht auf C. 16. neu eingeführt ist, so wird dagegen Abraham C. 21, 22. in Abimelechs Nähe, und letzterem als eine schon bekannte Person, vorausgesetzt, was sich aus C. 20, 1. 2. erklärt. Wenn ebenda Abimelech sagt: *Elohim ist mit dir, in allem, was du thust*, so ist die Beziehung auf C. 20. nicht minder deutlich, wie auch C. 23. כַּחֶסֶד אֲשֶׁר עָשִׂיתִי עִמְּךָ direct auf 20, 14. zurückweist. Hier mangelt also nichts zum völligen Beweise, dass auch die Erzählung in C. 20., die sich schon hinlänglich durch ihr Verhältniss zu C. 12, 10. ff. vom Ergänzer unterscheidet, gleichen Verfasser mit C. 21. habe, d. h. der Grundschrift angehöre. Schwieriger ist C. 22. zu bestimmen, was wir unten beleuchten wollen. Dagegen ist alles klar in Betreff des 23. Kapitels, wo Abraham נְשִׂיא אֱלֹהִים אַתָּה בְּתוֹכֵנוּ v. 6. vgl. 20, 7. 21, 22. genannt wird, אֲחֻזָּה v. 4. vgl. S. 340. u. a. erscheint, namentlich aber die Anlegung des Erbbegräbnisses erzählt wird, auf welches die Grundschrift wiederholt zurückkommt.

1) Cap. 20.

Abraham zieht nach Gerar, wo er Sara für seine Schwester ausgiebt, die in Folge dessen von Abimelech entführt wird. Aber Gott erscheint dem Abimelech in einem Traumgesichte und ermahnt ihn, die Geraubte unberührt ihrem Gatten zurückzugeben, wenn er nicht mit seinem ganzen Hause umkommen wolle. Abraham rechtfertigt sein Benehmen durch die Erklärung, dass er Sara, seine wirkliche Halbschwester, schon als er das väterliche Haus verlassen, vermocht habe, sich überall, wohin sie kommen würden, seine Schwester zu nennen, damit er, wie hier, in einem Lande ohne Gottesfurcht ihretwegen nicht ermordet würde. Reiche Sühngeschenke von Seiten Abimelechs werden Abraham und Sara zu Theil, und auf Abrahams Gebet heilt Gott den Abimelech, sein Weib und seine Mägde, so dass sie gebaren.

Die Erzählung hat dieselbe Tendenz wie die parallele des Ergänzers C. 12, 10—20., und wir fanden schon S. 297, dass wir hier nur eine andere Gestalt derselben Sage von einem anderen Berichterstatter dargestellt vor uns haben. Cha-

rakteristisch ist aber die sichtbare Unbeholfenheit der Darstellung, wenn man jene des Ergänzers vergleicht. Kurz geht er über die Hauptsachen des Factums hinweg, verweilt dagegen lange bei der göttlichen Erscheinung, der Unterredung Gottes mit Abimelech, Abimelechs mit Abraham, schildert den Schreck, den die Nachricht in des Königs Umgebungen hervorgebracht hat; und hat dies auch deutlich den Zweck, Abimelech, der unbewusst ein Verbrechen zu begehen im Begriff war, zu rechtfertigen, Abraham von dem Vorwurfe einer Lüge zu befreien (S. 298.), vor allem darauf hinzuweisen, dass Sara unberührt ihrem Gatten zurückgegeben sei: so ist doch darüber ein durchsichtiger Plan ausser Acht gelassen, so dass man stückweise aus dem Verlaufe der Erzählung erst ein Bild des Ganzen zusammensetzen, aus v. 11. ff. das kurz vorangestellte אֲחֹתִי הִוא v. 2. erklären, aus v. 6. 17. ableiten muss, dass Abimelech persönlich heimgesucht und seine Familie in Drangsal versetzt sei, wo der Ergänzer (vgl. C. 26, 7.) viel planer und zusammenhängender schreibt. Es hat übrigens bei dieser Erzählung nicht an Schwierigkeiten gefehlt, welche die Erklärer theils aus dem vorgerückten Alter Saras vgl. C. 17, 17. m. 18, 12. (s. S. 288.), theils aus der Kapitelfolge erhoben. Namentlich glaubt man wegen C. 17, 21. Sara hier als schwanger denken zu müssen und daraus eine unrichtige Stelle für C. 20. folgern zu können, das entweder unmittelbar nach C. 12. (*Cleric.*, *Rosenm.*) oder vor C. 17. (*Stähelin*) zu setzen sei. Denn da Sara wirklich nach Ablauf des verheissenen Zeitraums C. 21, 2. einen Sohn gebiert, sie aber in Abimelechs Harem eine Unfruchtbarkeit veranlasst, die nach *Ilgens* Rechnung einen Aufenthalt von zwei Jahren in demselben nothwendig mache, um bemerkt werden zu können, so muss, schliesst man, Sara bei Abimelech entbunden oder gar schwanger geworden sein, oder die Geschichte steht an unrechter Stelle. Aber die veranlasste Unfruchtbarkeit beruht auf falscher Erklärung von v. 18. (s. z. St.). Dass Sara noch nicht schwanger ist, liegt deutlich in der Erzählung, und richtig verstanden ist kein Grund da, die Scene nicht in den Zeitraum des bestimmten Jahrs zu

setzen, woneben die Lokalveränderung v. 1. und die weitere Erwähnung Abimelechs C. 21, 22. gegen eine Umstellung der Kapitel sprechen.

V. 1. Abraham wendet sich von seinem bisherigen Aufenthaltsorte (מִשָּׁם vgl. S. 289.) nach Süden, wie C. 13, 1. 3. und lässt sich im Philistäerlande nieder. גָּר S. 251. — קָדֵשׁ S. 312. — שׁוּר S. 335. — V. 2. Sara wird entführt. אָמַר אֶל, wie v. 13. לְ, *reden über*, *in Bezug auf*, nach Ew. §. 527. Das kurze אֲחֹתִי הִוא wird in einem Zusatze bei den Sept. nach C. 26, 7. motivirt.

V. 3 — 7. Gott erscheint dem Abimelech in einem Traumgesichte (vgl. Num. 22, 9. ff.) und verkündigt ihm warnend sein Unrecht. — הִנְּךָ מֵת v. 3. *du bist des Todes, musst sterben* wie Deut. 18, 20. Jes. 38, 1. Aus der Erzählung ergiebt sich, dass er krank war, und darauf beziehen sich v. 6. die Worte: „*darum habe ich nicht zugelassen, dass du sie berührtest*". — עַל הָאִשָּׁה = עַל־דְּבַר v. 11. C. 12, 17., עַל אוֹדֹת (Sam.) 21, 11. — בְּעֻלַת בַּעַל *herrbeherrscht* d. i. verheirathet. Deut. 22, 22. vgl. S. 92. — V. 4. הֲגוֹי גַּם־צַדִּיק תַּהֲרֹג hat die Bedeutung: *willst du gerechte Leute tödten?* womit er sich und die Seinigen meint. גַּם hebt das folgende צַדִּיק (S. 160.) hervor vgl. C. 16, 13., wie v. 5. הִיא־גַם־הִוא, v. 6. אֹתְךָ גַּם־אָנֹכִי womit noch zu vgl. Ew. §. 560. — V. 6. „*dich an mir zu versündigen*", in sofern das Abweichen vom Rechten ein Versündigen an Gott ist, zumal hier, wo der auserwählte Liebling Gottes unter seinem besonderen Schutze steht. חֲטוֹ st. חֲטֹא Ex. 9, 34., nach der Aussprache geschrieben, wie 2 Reg. 13, 6. Jer. 32, 35. — V. 7. נָבִיא *Prophet* wird Abraham genannt, weil er unter besonderem Einflusse Gottes steht, vgl. Ps. 105, 5. und Saad. oben S. 178. Darum ist auch sein Gebet für (בְּעַד d. i. zum Vortheil) Abimelech kräftig und wirksam vgl. v. 17., da sein Wille mit Gottes Willen zusammenfällt. Vgl. Jer. 7, 16. 11, 14. 14, 11. Hiob 42, 8. 10. — וֶחְיֵה vgl. C. 42, 18. Prov. 7, 2. Ew. §. 618.

V. 8—13. Abraham rechtfertigt sich gegen Abimelechs Vorwürfe.

V. 12. erklärt Sara für Terachs Tochter und Halbschwester Abrahams vgl. v. 16., hier erst, wo es nöthig ist, nachgebracht. Diese Ehe mit der Halbschwester war nach mosaischem Gesetze verboten Lev. 18, 9., kam aber bei anderen Völkern vor, bei Aegyptern Diod. I, 27., Atheniensern Corn. Nep. Cim. 1., von Cambyses erzählt eine solche Herod. III, 31. u. a. Hier in der Genesis hat aber diese Ehe den speciellen Zweck, nachzuweisen, dass die Stammmutter des Volks keinem unedleren Stamme angehöre, sondern dem Stammvater ebenbürtig sei, eine Rücksicht, die auch wohl in der königlichen Familie Ausnahmen vom Gesetze 2 Sam. 13, 13. zuliess. Ez. 22, 11. spricht von Unzucht ausser der Ehe, und gehört nicht hierher. Diese Absicht verkennt *v. Bohlen*, und folgert auch hieraus, dass die Elohimquelle fremde Sitten verrathe. — V. 13. כַּאֲשֶׁר הִתְעוּ אֹתִי אֱלֹהִים *als Gott mich wandern liess.* Die Construction des אֱלֹהִים mit dem Plur. Verbi (Ew. §. 569.) findet hier ihre Entschuldigung dadurch, dass Abraham dem Abimelech gegenüber, der der Vision v. 3. ff. ungeachtet, doch nicht Verehrer des wahren Gottes (vgl. v. 11.) war, von seinem Gotte redet, wie 1 Sam. 4, 8. die Philistäer von אֱלֹהִים im Plural reden. Ueberhaupt kommt diese Construction nicht selten vor, wo die Beziehung auf Abgötterei deutlich ist, wie Ex. 32, 4. 8. 1 Reg. 12, 28. auch 19, 2. (im Munde der abgöttischen Jesabel), ausserdem sehr selten, namentlich beim Verbum Ex. 22, 8. 2 Sam. 7, 23., während das enger verknüpfte Adjectiv leichter folgt Ps. 58, 12. Jos. 24, 19. 1 Sam. 17, 26. Stellen, wie Gen. 35, 7. 31, 53. gehören nicht hierher, in sofern in ersterer der Plural auf die Angelophanie C. 28. zurückweist, in letzterer auf אֱלֹהֵי אַבְרָהָם וֵאלֹהֵי נָחוֹר geht. Der Sam. Text, wie die späteren Bücher des A. T., verwischt aber die scheinbar polytheistische Construction, selbst da, wo die älteren Bücher sie mit Recht setzen, vgl. Neh. 9, 18. m. Ex. 32, 4. *Gesen.* Lehrg. S. 710. הִתְעָה

irren machen vom herumschweifenden (vgl. C. 37, 15.) Nomadenleben.

V. 14—17. Durch reiche Sühngeschenke sucht Abimelech das angethane Unrecht wieder gut zu machen, und Gott lässt auf Abrahams Gebet ab von seinen Strafen.

V. 16. In Betreff der schwierigen Worte: הִנֵּה הוּא־לָךְ כְּסוּת עֵינַיִם לְכֹל אֲשֶׁר אִתָּךְ וְאֵת כֹּל וְנֹכָחַת, worin הוּא nicht auf אָחִיךָ, sondern auf die *tausend* Sekel *Silber* bezüglich ist, welche Abimelech, neben Gaben an Vieh und Dienerschaft v. 14. dem Abraham übergeben hat, ist zuvörderst aus dem Zusammenhange klar, dass dies ein besonderes Geschenk sei für Sara zum Ersatz für das erlittene Unrecht, woneben deutlich aus der Tendenz der ganzen Erzählung hervorgeht, dass in diesen Worten nur eine Anerkennung, eine Auszeichnung liegen solle, im entferntesten aber nicht ein Tadel, weder im Munde Abimelechs, der jeden Anlass zu einem solchen nach Darlegung des wahren Sachverhältnisses v. 12. verloren, noch von Seiten des Erzählers, dem ja gerade die Rechtfertigung der geheiligten Personen am Herzen liegt. Ein solcher Tadel würde aber, wie auch *v. Bohlen* zugesteht, in Abimelechs Worten liegen, wenn der Sinn mit *Schröter* de vestitu mul. S. 89., *Rosenm.* u. a. wäre: „verwende diese Summe zu einem Schleier (כְּסוּת עֵינַיִם), damit du in Zukunft als Verheirathete kenntlich seist (וְנֹכָחַת) und niemand mehr täuschen mögest", abgesehen von der Ungeschicktheit des Ausdrucks und der durch C. 12, 14. 24, 16. 29, 16. 17. vgl. m. 24, 65. nicht verbürgten Voraussetzung, dass nur erst die Verlobte den Schleier genommen habe. Vielmehr erfordert der Zusammenhang mit den Sept. (*τιμὴ τοῦ προςώπου*) die uneigentliche Auffassung der *Augendecke* in dem Sinne von *Sühngeschenk* (*Gesen.*, *Schum.*, *Tiele*). Diese Wendung des ursprünglichen Begriffs rechtfertigt sich dadurch, dass nach biblischem Sprachgebrauche ein Vergehen, eine Schuld, wie sie *vor* jemandem ist, so dass er sie sieht, vgl. S. 161., so *bedeckt* (כִּסָּה Ps. 85, 3.; כִּפֵּר) oder *hinter den Rücken geworfen* Jes. 38, 17., also dem Blicke

entzogen wird, wo sie vergessen und vergeben werden soll. In gleicher Weise ist *das Auge bedecken* durch ein Geschenk s. v. a. durch dasselbe aussöhnen, so dass man das angethane Unrecht nicht ansieht, wie Jacob C. 32, 21. Esaus „Angesicht bedeckt" (כִּפֶּר פָּנִים), um ihn zu versöhnen (vgl. כֹּפֶר Prov. 6, 35.) und sich geneigt zu machen. Wird dagegen eingewandt, dass nach der ganzen Darstellung für Sara nichts Ungeziemendes vorgefallen sei, so ist das ihr durch ihre Entführung angethane Unrecht geltend zu machen, das einer Sühne bedurfte. Dieses Unrecht traf aber nicht minder Saras Gatten und ihre Umgebungen, denen sie entzogen war. Daher die Texteswort: *für alles, was mit dir und mit Allen* (betheiligten) vorgegangen ist. Richtig sieht *Schum.*, dass אֵת כֹּל nicht sei: *vor Allen* (*Gesen.*), sondern nach אִתָּךְ gedeutet werden müsse. וְנֹכַחַת *damit dir dein Recht geschehe* schliesst den Gedanken vollständig ab, angebend, in welcher Absicht Abimelech ein so reiches Sühngeschenk für das angethane Unrecht der Sara verleihe. Hierdurch wird Sara auch erst vollständig gerechtfertigt, und dieser Schlussgedanke konnte nicht füglich fehlen. Insofern הוֹכִיחַ Jes. 11, 3. 4. 2, 4. = דִּין, שָׁפַט ist, und der Ausdruck: *jemanden richten* vgl. C. 30, 6. Prov. 31, 9. Ps. 10, 18. die Wendung erhalten kann *ihm Recht verschaffen*, so kann Niph. נוֹכַח, buchstäbl. *gerichtet werden*, die Bedeutung haben: *Recht erhalten.* Die Form ist übrigens die 2te Pers. fem. im Perf. = נֹכַחַתְּ, wie לָקַחַת C. 30, 15. (vgl. m. Ez. 22, 12.), und die syntactische Verbindung der der genannten Stelle gleich. Ebenso fassen sie *Vater*, *v. Bohlen*, a., aber in dem Sinne: damit du erkannt werdest (s. o.). Andere nehmen die Form als 3te Pers. fem. Perf. vgl. נִשְׁכַּחַת Jes. 23, 15., oder wie *Gesenius* als Particip. und erklären theils mit fehlerhafter Uebergehung des וְ nach Onk. *et de omnibus, quae dixit, reprehensa est* (*Rosenm.*), theils וְנֹכַחַת für sich als Urtheil des Erzählers nehmend: *eaque convicta erat* i. e. non habebat, quo se excusaret. In beiderlei Sinne würde aber der Erzähler einen Tadel gegen Sara geben, was sei-

ner Absicht widerstreitet. Andere gehen von לכּת aus in verschiedenem Sinne. Den A. Uebb. war sämmtlich der Sinn des Satzes unklar, und der Syr. hilft durch eine gewaltsame Veränderung: hoc tibi datum est pro eo, quod v e l a s t i oculos omnium, qui m e c u m sunt, ohne dass dadurch eine wirkliche Variante begründet würde. —

V. 17. Auf Abrahams Gebet (v. 7.) heilt Gott den kranken Abimelech (v. 6.) und die in Noth sich befindende Gattin desselben und seine Mägde. Worin die Noth bestanden habe, ersieht man aus dem kurz hinzugesetzten וַיֵּלֵדוּ *und sie gebaren.* Sie konnten also zuvor nicht zum Gebären kommen. Dies holt

V. 18. ausführlicher der Ergänzer nach, hier entschieden nachhelfend, und der durch sein יְהוָֹה sich unterscheidende Vers spricht so deutlich für den bisher durchgeführten ergänzenden Charakter des jüngeren Referenten, dass die gewöhnliche Compilationshypothese nur zu retten ist dadurch, dass man mit *Gramberg* hier unbefugter Weise ein Einschiebsel des Compilators findet. Dass von einer veranlassten Unfruchtbarkeit die Rede sei, ist schon oben geläugnet. Deutlich giebt ja die Erzählung zu verstehen, dass Abimelech durch Krankheit verhindert sei, Sara zu berühren (v. 6.), folglich doch wohl auch seine übrigen Weiber. Dazu sagt der Text, namentlich v. 17., nur, dass die Frauen nicht zum Gebären kommen konnten. Dies hat man daher von mangelnden Wehen und erschwerter Geburt wie Jes. 37, 3. 66, 9. zu verstehen, und es ist somit kein Grund vorhanden, einen langen Aufenthalt Saras bei Abimelech aus diesen Worten zu folgern.

2) Cap. 21.

setzt die Grundschrift drei Begebenheiten des Patriarchen in Verbindung, die durch das Band ungefährer Gleichzeitigkeit und gleichen Lokals zusammengehalten werden, aber nur lose sich an das Vorhergehende und Nachfolgende anreihen. Daher findet der Ergänzer (nicht der Compilator mit *de Wette*,

Gramb.) Veranlassung, auch dieses Stück zu Anfange und am Ende v. 1. u. 33. 34. zu verbrämen, wie sich unten ergeben wird. Zuerst wird

a) V. 1—8. die Geburt Isaaks, des lang ersehnten und verheissenen, erzählt. Er wird geboren um die Zeit, die Gott vorherverkündet hat v. 2., im hundertsten Lebensjahre Abrahams v. 5., beschnitten am achten Tage v. 4., und ein grosses Fest stellt Abraham an, als der Knabe entwöhnt wird. Die Beziehungen auf C. 17. sind S. 371. nachgewiesen. — Der Fall, dass der Geburt eines ausgezeichneten Mannes längere Unfruchtbarkeit der Mutter vorangeht, wiederholt sich öfters im A. T. So bei Jacob C. 25, 21., Joseph C. 29, 31. 30, 22. ff., Simson Jud. 13, 2., Samuel 1 Sam. 1, 5. ff.; so im N. T. bei Johannes dem Täufer Luc. 1, 7. Ueberall wird somit ein lang ersehnter Sprössling geboren, ein Sohn des gereifteren Alters, und überall sollen sich die Erwartungen von ihm steigern.

V. 1. 2. Der ältere, um engeren Zusammenhang wenig bekümmerte Erzähler knüpft an durch ו der Zeitfolge: „*darauf wurde Sara schwanger und gebar*“ u. s. w., obschon er eigentlich C. 17. im Sinne hat, und zeigen will, wie das dort Verheissene hier in Erfüllug gehe. Der Ergänzer hilft deshalb V. 1. nach, macht den Einschnitt in der Erzählung kenntlicher, und weist bestimmter auf das Frühere, nicht ausschliesslich auf C. 18, 10. 14., zurück. Daraus erklärt sich יהוה im ersten Verse. — פָּקַד *ansehen* f. *sich jemandes annehmen*, wie זָכַר C. 30, 22. 1 Sam. 1, 19.

V. 3. יִצְחָק wird der Sohn genannt, wie C. 17, 19. geboten ist, neben mehrfachen Anspielungen auf den Namen C. 17, 17. 18, 12. ff. Die Wortform heisst: *der Fröhliche, Heitere* (vgl. S. 164.), so dass aus dem Imperf., als dem *modus rei repetitae*, die dauernde Eigenschaft abgeleitet ist. Diese sonst seltene Ableitung des Nomen aus dem Imperf. Ew. §. 337. ist gerade beim Nom. propr. nicht selten, wie יַעֲקֹב *der Listige*, יִדְלָף *lacrimans* C. 22, 22.

יִדְבָּשׁ *dulcis* 1 Chr. 4, 3., יִבְשָׂם *bene olens* (vgl. בָּשְׂמַת C. 26, 34.) 1 Chr. 7, 2. u. a.

V. 6. 7. kehren zur Zeit der Geburt des Sohnes zurück und enthalten Aussprüche, die der Mutter in den Mund gelegt werden, ähnlich wie C. 29, 32. — 30, 24. 35, 18. 38, 29. u. a. Namentlich giebt V. 6. eine Anspielung auf den Namen יִצְחָק in den Worten: „*Ein Lachen hat mir Gott bereitet, jeder, der es hört, wird über mich lachen*“ deren Hauptzweck eben diese Anspielung ist. Dass צָחַק לְ bedeute: *über jemand lachen* ist aus Hiob 5, 22. 39, 7. 18. 22. gewiss, und nach dem erklärenden zweiten Hemistich wird צְחֹק (vgl. Jer. 20, 7.), nicht nach Ps. 26, 2. von einem Freudenlachen, zu deuten sein. Aber v. 7. hat damit nichts gemein. Er setzt mit וַתֹּאמֶר von Neuem an, und spricht die frohe Erhebung der Gattin aus, die nun als Mutter ihren ganzen Zweck erfüllt. Die Entbindung einer Frau ging, wie billig, im Harem vor sich mit Zuziehung ausschliesslich weiblicher Hilfe 1 Sam. 4, 20. Ruth 4, 14. War die Geburt vollendet, so wurde dem Vater die Botschaft überbracht Jer. 20, 14., und in diesem Sinne sagt hier Sara:

„Wer sagt es an dem Abraham:
Kinder säuget Sara!
Denn geboren habe ich einen Sohn seines Alters“.

Dass מִי מִלֵּל nicht auf eine geschehene Handlung, wie allerdings das Perfect. auch in Fragesätzen (vgl. *Hitzig* Psalm. Th. 2. S. IX.) in der Mehrzahl der Beispiele C. 3, 11. 20, 9. 10. Jud. 6, 29. u. v. a., zurückweise, ist an sich deutlich, und im Sinne des Präsens steht es hier eben so richtig, wie Num. 23, 10. מִי מָנָה *wer zählet?*, מִי זֶה אָמַר *wer sagt es denn?* Thren. 3, 27. vgl. Ps. 11, 3., wo auch das Imperf. stehen kann Ps. 89, 7. Prov. 31, 10. vgl. besonders Hiob 41, 5. (Ps. 60, 11.), aber erst dann (obgleich nicht ohne Ausnahme 2 Reg. 20, 9. vgl. Gen. 18, 12.) nothwendig wird, wenn ein Sollen, Können, Wollen, Dürfen ausgedrückt werden soll, wie מִי יֹאמַר *wer kann sagen?* Prov. 20, 9., *darf sagen?* Koh. 8, 4. Hiob 9, 12.,

מִי יְמַלֵּל *wer kann verkünden?* Ps. 106, 2., vom Sinne u. St. wesentlich verschieden. Vgl. Gen. 49, 9. Num. 24, 9. Jes. 50, 8. Ps. 15, 1. 24, 3. Deut. 9, 2. Prov. 27, 4. Hiob 4, 2. Sept. *τίς ἀναγγελεῖ.* Mit v. 7. erhebt sich übrigens die Rede rhythmisch und der freudige Gedanke kleidet sich in Dichterform, worin das poëtische מִלֵּל wie der Plur. בָּנִים (*παιδίον* Sept.) ihren Grund finden. Nicht unwahrscheinlich war der Vers ein kurzes Volksliedchen vgl. S. 120., wenn auch kein Spottlied, welches der Erzähler mit aufnahm, und daher auch nur sehr lose verbunden erscheint.

V. 8. „*Und der Knabe wuchs heran und wurde entwöhnt*", was bei den Hebräern nicht sehr früh geschah, nach 2 Macc. 7, 28. erst im dritten Jahre vgl. Jos. Ant. II, 9, 6., und keine frühere Zeit kann wohl 1 Sam. 1, 23. gemeint sein, da das Kind Samuel bei Eli bleibt. Im letzteren Falle wurde Jehova nach der Entwöhnung ein Opfer dargebracht, und vielleicht ist damit zu combiniren, dass der Parse Mithra ein Opfer bringen sollte, wenn das Kind drei Jahr alt war Z. Av. III. S. 221. vgl. m. *Rosenm.* Morgenl. Th. 6. S. 248. ff. Hier verherrlicht ein glänzendes Gastmahl den Tag, wo das Kind selbstständig sich zu nähren anfängt.

b) V. 9 — 21. Der rechtmässige Erbe ist vorhanden, und sofort entsteht nun, wie oben bemerkt, die Frage: in welchem Verhältnisse soll er zu Ismaël dem erstgebornen Sohne der Magd stehen? Diese Frage ist schon vorweg C. 17, 19. entschieden, und auch hier v. 13. bestätigt Gott aufs Neue, dass nur Isaak solle als der vollgültige Sohn Abrahams betrachtet werden, dass seine Nachkommen die ächten Abrahamiden seien. Ismaël muss mithin das älterliche Haus für immer verlassen, um nicht Isaaks grössere Rechte zu beeinträchtigen, wie die Erzählung v. 10. selbst sagt. Es ist klar, dass die Grundschrift, um diesen Gedanken zu verfolgen, erst hier n a c h   I s a a k s   G e b u r t die Vertreibung Hagars und Ismaëls einschieben konnte, und die Sicherstellung der grösseren Rechte Isaaks ist dem Erzähler so sehr Hauptsache, dass er Inconsequenzen und Widersprüche mit den Nachbarstücken

als unwesentlich bei Seite liegen lässt. Denn wenn hier erzählt wird, dass Abraham, von Gott ermahnt, der Forderung Saras nachzugeben, Brot und einen Schlauch mit Wasser nimt und dieses sammt dem Knaben der Hagar auf den Nacken legt; wenn ferner erzählt wird, dass sie in der Wüste von Bersaba umherirrt, und bei drückendem Wassermangel das verschmachtende, weinende Kind unter einen Strauch legt, um ihn nicht sterben zu sehen, bis Gott sich seiner erbarmt, und mit Wiederholung der früheren Verheissungen v. 18. vgl. m. C. 17, 20. der verzweifelten Mutter die Augen öffnet und einen Quell nachweist, der dem Knaben das Leben rettet: so passt die Schilderung nur zu einem Kinde weniger Jahre, das noch getragen oder an der Hand (v. 18.) geleitet werden muss. Wenn ferner die Erzählung v. 20. 21. hinzusetzt, dass Ismaël, als er herangewachsen war, ein fertiger Bogenschütz geworden sei und seinen Aufenthalt, mit einer ägyptischen Frau verbunden, in der Wüste Paran genommen habe: so bezeichnet sie deutlich dadurch den Ismaël im Vorhergehenden als unerwachsenen Knaben; und doch war er ein Jahr vor Isaaks Geburt C. 17, 25. bereits 13 Jahre alt, mithin hier mindestens 16 bis 17. Allein dies sind Nebendinge, die im Sinne des Referenten den Hauptzweck nicht stören, aber unwidersprechlich geht doch daraus hervor, dass der Verfasser eine bereits vorhandene Form der Sage nacherzählte, und eben darauf führt die oben (S. 331.) behandelte Gestalt derselben Sage, welche der Ergänzer C. 16. einschob. In beiden Erzählungen verlässt Hagar Abrahams Haus, irrt in der Wüste umher, erhält Verheissungen, in beiden geht dies an einem Quell in der Wüste vor sich, und wir sahen a. a. O., wie dies verschiedene Bedeutung durch die verschiedene Stellung erhielt. Was dazwischen liegt, das Hinschmachten des Kindes und seine Rettung durch den Quell, den eine überirdische Macht nachweist, ist, wenn auch nicht überflüssig, da es die glänzenden Verheissungen, die sich an den durch Gottes Gnade Geretteten anschliessen sollen, vorbereitet, doch für den Zweck der ganzen Darstellung ein Nebenzug, und wir dürfen fragen,

worauf er beruhe. In beiden Relationen ist von einem Borne die Rede. Es ist kein Grund vorhanden, ein verschiedenes Lokal zu vermuthen, wogegen die ungefähre Gleichheit der Bestimmung C. 16, 14. u. 21, 14. vgl. m. 20, 1. mehr für die Identität spricht. Wir dürfen somit voraussetzen, dass der בְּאֵר מָיִם C. 21, 19. eben jener בְּאֵר לַחַי רֹאִי C. 16, 14., an den sich die Traditionen von Hagar und Ismaël in der Volkssage anschlossen, sei, und haben wir den Namen S. 338. richtig gedeutet als *Lebensborn Roi*, so lehnt sich unverkennbar die Erzählung von der Rettung des verschmachtenden Knaben an die Bedeutung des Namens an, oder ist aus der Etymologie des Namens hervorgegangen, während die andere Erzählung einer anderen Auffassung desselben Namens folgt.

V. 9. Sara sieht Ismaël מְצַחֵק *spielen* (*παίζοντα*, *ludentem* Sept., Vulg.), *scherzen* (vgl. C. 26, 8.) nach Knabenweise. Mehr besagt der durch das Vorhergehende leicht veranlasste Ausdruck nicht, und die Rechtfertigung des Charakters der Sara macht keineswegs die Annahme nöthig, Ismaël habe Isaak angefeindet (ἐδίωκε Gal. 4, 29.), mit ihm Streit um die Erbschaft angefangen, oder überhaupt nur sich unangemessen betragen (vgl. C. 39, 14. 17.), wenn man richtig ins Auge fasst, weshalb v. 10. Sara die Vertreibung des erstgebornen Sohnes verlangt: *nicht soll erben der Sohn dieser Magd mit meinem Sohne, mit Isaak*. Es handelt sich um die Rechte des wahren, legitimen Nachkommen, und in sofern billigt Gott v. 12. Saras Forderung mit dem Bemerken: *denn in Isaak soll dein Same genannt werden*, entsprechend der Verheissung C. 17, 21. — V. 13. vgl. C. 17, 20.

V. 14. Anscheinend erhielt Abraham die göttliche Weisung in einem Traumgesichte (vgl. C. 15, 1. 20, 6.), denn „er macht sich am Morgen auf", giebt der Hagar einen Schlauch mit Wasser und den Knaben auf ihre Schulter und verweiset sie aus dem Hause. Ob er sonst noch eine Aussteuer dem verstossenen Sohne mitgab (vgl. C. 25, 6.)? Der Text sagt nichts davon. — חֵמַת im Stat.

constr., neben dem abs. חֵמֶת *der Schlauch* v. 15. 19., beweist gegen die Abstammung vom nicht vorhandenen Stw. חמת, aber für die Ableitung von חָמָה *coërcere.* Wie sich im St. constr. חֵמַת bildet, zum Unterschiede von חֲמַת (*Zorn*) Hiob 21, 20., so jene secundäre Form des Abs. zum Unterschiede von חֵמָה, eine Rücksicht, die freilich in חֵמָה Hiob 29, 6. = חֶמְאָה aufgegeben ist. — שָׂם, nicht וַיָּשֶׂם, nach Ew. §. 616. — עַל־שִׁכְמָהּ wie C. 9, 23. Ex. 12, 34., wobei wohl nicht an die Sitte der ägyptischen Frauen, auf der Schulter zu tragen, im Gegensatz zu den griechischen Herod. II, 35., gedacht ist. — *Die Wüste von Bersaba* begränzt Kanaan im Süden.

V. 15. 16. Der geringe Vorrath an Wasser wird aufgezehrt und das noch zarte Kind (יֶלֶד) ist dem Tode nahe, während die Mutter ausharrt. — Wie die Mutter den Knaben v. 14. trägt, so legt sie ihn v. 15. *unter einen Strauch* (שִׂיחַ S. 65.), beides nur von einem noch zarten Kinde denkbar. Die ausweichende Auffassung: sie unterstützte den Verschmachtenden, führte ihn am Arme u.s.w. geht von einer falschen Consequenz aus. Vgl. noch v. 20. — „*gegen über einen Bogenschuss weit*“, *ὡσεὶ τόξου βολήν* Sept., buchstäblich: wie die Bogenschützen, dem Sinne nach نحو رمية من قوس im Arabischen. Ueber die Form מְטַחֲוִים s. Ew. §. 236. Die Verbindung מְטַחֲוֵי קֶשֶׁת ist wohl wie רוֹמֵי קֶשֶׁת Ps. 78, 9. Jer. 4, 29. zu nehmen, wodurch für den nur hier vorkommenden St. טָחָה, verw. mit דָּחָה vgl. طحا, die Bedeutung *werfen* wahrscheinlich wird. Vgl. damit *Gesen.* Thes. u. d. W. — „*Ich kann das Kind nicht sterben sehen*“, ich kann es nicht mit ansehen, רָאָה בְּ wie C. 44, 34.

V. 20. וַיְהִי רֹבֶה קַשָּׁת d. i. *und er wurde, als er heranwuchs, ein Bogenschütz,* so dass רֹבֶה dem vorausgehenden גָּדַל gleich ist, was um so weniger zu bezweifeln, da auch רָבָה Thren. 2, 22. Ez. 19, 2. wie גָּדַל Jes. 1, 2. gebraucht wird. So schon Hier., Saad., Pers. Die Sept. *ἐγένετο δὲ τοξότης* übergehen רֹבֶה ganz, oder vokalisirten קֶשֶׁת.

רֹבֵה קַשָּׁת, indem sie רֹבֶה = רֹבֵב C. 49, 23. s. v. a. רֹמֶה nehmen, was *Rosenm.* u. a. dahin verändern, dass der Sinn herauskommt: *erat iaculator arcitenens*, um zugleich die recipirte Vokalisation beizubehalten. Nach anderen ist der Sinn: *fuit crescens* d. i. magnus *sagittarius*. Berühmt als Bogenschützen waren die Kedarener und Ituräer, beide Ismaëls Nachkommen C. 25, 13. 15., im Alterthume Jes. 21, 17. (s. z. Cap. 25.) und deshalb wird diese Fertigkeit schon hier dem Stammvater beigelegt, wie er oben C. 16, 12. zum Beduinen bestimmt wird. — V. 21. *Die Wüste Paran* s. S. 312.

c) V. 22 — 32. Der Schauplatz der vorausgehenden Erzählung ist in der Nähe von Bersaba vgl. v. 14. und leicht schliesst sich daran die vorliegende Relation von dem Bündnisse, welches Abimelech, bei dem kurz zuvor Abraham noch wohnte C. 20., mit dem mächtigen Stammfürsten abschloss. Eidlich verpflichten sich beide, sich gegenseitig nicht anfeinden zu wollen, und namentlich fordert dies Abimelech von Abraham darauf hinweisend, dass er ihm nur Liebe erwiesen vgl. C. 20, 15. ff., wogegen er sich entschuldigt wegen der Streitigkeiten, welche seine Leute mit ihm über einen Brunnen veranlasst hatten. Von diesem beiderseitigen Eide erhält *Bersaba* den Namen. — Die ganze Erzählung kehrt beim Ergänzer C. 26, 26. ff. wieder, eingereihet, mit Beibehaltung der hier genannten Personen Abimelech und Pichol, in Isaaks Leben, und zweckt dort, wie hier, auf die Erklärung des Namens Bersaba ab.

V. 22. vgl. C. 26, 26. — *Gott ist mit dir in allem, was du thust*, wie C. 26, 28. vgl. 24, 1. 39, 2. 21. Dies hatte ganz besonders Abimelech erfahren C. 20., und darum sucht er hier seine Freundschaft zu gewinnen. — V. 23. Ueber נִין und נֶכֶד (= [illegible]), welche immer wie *proles et soboles* neben einander stehen Hiob 18, 19. Jes. 14, 22., s. *Gesenius* zu Jes. I. S. 489. — Abraham ist bereit v. 24., den von ihm geforderten Eid des Freundschaftsbündnisses zu leisten, tadelt aber v. 25. ff. Abimelech, in Bezug auf dessen Versicherungen v. 23., dass die philistäi-

schen Knechte einen von ihm gegrabenen Brunnen unrechtmässig in Anspruch genommen (גזל) hätten. Dergleichen Streitigkeiten um einen Brunnen berichtet unten ausführlicher der Ergänzer C. 26, 15. ff., woneben andererseits hieraus hervorgeht, welches Gewicht in den wasserarmen Steppen auf den Besitz eines eigenen Brunnens gelegt wurde. Daher auch die bildliche Anwendung Prov. 5, 15—18. Cant. 5, 12. — Durch ein feierliches Bundesopfer v. 27. ff. vgl. S. 324. bekräftigt Abraham seine Ansprüche auf den Brunnen, wobei die *sieben* besonders gestellten (לְבַדְּהֶן v. 28. = לְבַדָּנָה v. 29. Ew. §. 421.) Lämmer die *sieben* Zeugen (vgl. v. 30.) vorstellen, und auch dies mit Bezugnahme auf den zu erklärenden Namen בְּאֵר שֶׁבַע v. 31. Dass dieser eigentlich *Siebenbrunnen* bedeute, wie die Ἑπτὰ φρέατα in Arabien bei Strab. XVI, 453., unterliegt keinem Zweifel, vgl. C. 26, 33., *Seetzen* in *v. Zachs* mon. Corresp. Th. 17. S. 141. Hier aber soll der Name von dem Eide vgl. C. 26, 31. abgeleitet werden, indem שֶׁבַע ungenau als שְׁבֻעָה aufgefasst wird. Für Bersaba zeigt sich übrigens ein nicht geringes Interesse in der Genesis, denn Abraham ruft hier Jehova an v. 33.; hier erscheint Jehova dem Isaak, der einen Altar erbaut C. 26, 24. 25.; hier opfert Jakob dem Gotte seines Vaters, bevor er den verheissenen Boden verlässt und erhält hier zugleich die göttlichen Versprechungen C. 46, 1—4. In letzterer Stelle ist Bersaba bereits aufgefasst in seinem Verhältnisse als Gränzort Kanaans und die übrigen Angaben stempeln es zu einem der heiligen Orte im Lande. Als solcher wird Bersaba zu Usias Zeit Am. 5, 5. 8, 13. ff. für abgöttische Zwecke gemissbraucht vgl. 2 Reg. 23, 8., während Samuel hierher seine Söhne als Richter setzt 1 Sam. 8, 2., was zu der Erwähnung desselben in der Genesis passt. Vgl. *Bleek* Observatt. S. 27.

V. 33. 34. schiebt der Ergänzer noch ein: Abraham pflanzt zu Bersaba eine Tamariske, verehrt dort Jehova (S. 122.) und hält sich noch lange Zeit im Gebiete der Philistäer auf. Letzteres hat wiederum einen ergän-

zenden Zweck. Denn C. 22, 19. lebt Abraham noch zu Bersaba, während der C. 21. geborne Isaak dort schon herangewachsen ist. Es muss also eine längere Zeit zwischen C. 21. u. 22. liegen. Dagegen das Pflanzen der Tamariske (אֵשֶׁל = أثل, *Forsk.* Flor. Aeg. Arab. S. 64.; ohne Grund will man es collective von Anlegung eines Tamariskenhaines verstehen) scheint auf einer traditionellen Nachricht zu beruhen. Vermuthlich wies man zu Bersaba eine alte Abrahamstamariske nach, wie die auf den Trümmern von Babylon (*Ker-Porter* Th. 2. S. 311.) den Arabern für heilig gilt, weil Ali nach der Schlacht bei Hilla unter ihr geruht haben soll.

3) Cap. 22.

V. 1—19. Gott fordert von Abraham, ihm seinen einzigen, geliebten Sohn, der schon heranwächst, auf einem Berge der Gegend Moria ihm zum Opfer darzubringen. Ohne Säumen macht er sich auf, begleitet von Isaak und zweien Dienern, zu vollbringen, was Gott fordert. Am dritten Tage erreicht er den bestimmten Ort, besteigt mit seinem Sohne den Berg, ordnet den Altar, bindet Isaak und legt ihn auf den Holzstoss und will so eben seinen Sohn schlachten, als ein Engel Jehovas ihm einzuhalten befiehlt und ihm die volle Anerkennung seiner frommen Resignation zu Theil werden lässt. Hier werden noch die früheren Verheissungen zum letzten Male vollständig wiederholt v. 14—18. und Abraham kehrt v. 19. mit den Seinigen nach Bersaba zurück.

Der Zweck der Erzählung ist hinlänglich schon in V. 1. angedeutet: *Gott versuchte den Abraham*, und wir wissen von vorn herein daraus, dass Gott das Menschenopfer nur zur letzten und stärksten Prüfung dessen fordere, der seinen Glauben bis dahin bei allen Schwierigkeiten bewährt hatte. Daher auch die Nachdrücklichkeit in v. 2.: *nimm deinen Sohn, deinen Einzigen* (Prov. 4, 3.), *den du liebst*, *den Isaak*, um darauf hinzudeuten, was Gott vom Vater verlange. Aber Abraham besteht in der Prüfung. Ohne Bedenken ist er dazu sogleich bereit, und findet man mit Recht C. 1, 3. erhaben,

so ist nicht minder v. 8. unseres Kapitels ergreifend durch den unbedingten Gehorsam des gottergebenen Mannes. Stumm steigt er v. 6. mit seinem Sohne den Berg hinan, bis letzterer v. 7. das Schweigen durch die rührende Frage unterbricht: „*siehe, hier ist das Feuer und das Holz, wo aber ist das Lamm zum Brandopfer?*“ Aber mit Gelassenheit und Ergebung antwortet der Vater v. 8.: *Gott wird sich ein Lamm zum Opfer ersehen, mein Sohn!* und so zweckt die ganze Darstellung mit Absicht darauf ab, das Vaterherz zu erweichen, um daneben desto glänzender den Sieg des Gottvertrauns und unbedingten Gehorsams von Seiten Abrahams herauszustellen. Dies eben, nicht das Kinderopfer selbst, macht den Hauptinhalt der Erzählung aus, und so wenig die bis auf Josia bei den Hebräern gebräuchlichen (2 Reg. 23, 10.) Molochsopfer, als die phönicischen Kindermorde zu Ehren der Gottheit geben hier vollkommen passende Vergleichungspuncte [8]). Klar ist übrigens, dass auch die Unterbrechung des Opfers nothwendig in den Plan der Erzählung gehöre, wenn, wovon V. 1. ausgegangen wird, das ganze Factum nur den Zweck haben soll, Abrahams Glaubensstärke zu prüfen. Lebte ja ohnehin Isaak, der nicht geopferte, als Stammvater bedeutender Völker in der historischen Erinnerung, und schon dadurch ist es unmöglich, was *v. Bohlen* (S. 231.) annimt, dass „während die älteren Bestandtheile an dem Opfer selbst durchaus keinen Anstoss nehmen und in der That gesonnen scheinen, den Isaak opfern zu lassen, diess der spätere Bearbeiter verhindere durch das plötzliche Erscheinen und Hängenbleiben des Widders, etwa wie in der ähnlichen Darstellung bei dem Opfer des Athamas in Böotien, oder der Iphigenia in Aulis“.

8) Die am meisten entsprechende phönicische Dichtung von Kronos, der seinen einzigen Sohn zum Opfer darbringt, deutet, wie *v. Bohlen* treffend nachweist, auf das Sonnenopfer sabäischer Kulten, ist aber, wie sie bei Euseb. pr. ev. IV, 16. vorliegt, durch bibl. Einfluss modificirt. Denn *Κρόνος*, heisst es dort, *ὃν οἱ Φοίνικες Ἰσραὴλ προσαγορεύουσι*, und so heisst der einzige Sohn *Ἰεούδ* d. i. יהוד = יחיד v. 2. nach der richtigen Bemerkung τοῦ *μονογενοῦς οὕτως ἔτι καὶ νῦν καλουμένου παρὰ τοῖς Φοίνιξι.*

Es ist nämlich ein hier durchweg begangener Irrthum, v. 11 — 19. dem Jehovisten mit *Astruc* u. *Eichh.* beizulegen, wogegen sich der strenge Zusammenhang namentlich von v. 1 — 13. so stark opponirt, dass *Gramb.* u. *Stähelin* zu der Annahme geführt werden, der Compilator habe hier in beiden Urkunden so entsprechende Erzählungen gefunden, dass er aus beiden das ganze Kapitel habe zusammensetzen können. Richtig ist darin, dass mit v. 10. die Erzählung weder innerlich noch äusserlich abgeschlossen ist, und hätte damit die alte Relation geschlossen, so würde der Ausgang der Begebenheit fehlen, namentlich auch die Anerkennung der Frömmigkeit von Seiten Gottes, die dem Eingange entsprechend nicht füglich fehlen konnte. Offenbar gehören hier V. 1 — 13. der Grundschrift an, so dass v. 19. den Schluss der Erzählung giebt, woneben der Ergänzer V. 14 — 18. in gewohnter Weise einschob. Mit v. 13. erst schliesst die Erzählung vom Opfer genügend; der Ausspruch v. 12.: „*jetzt weiss ich, dass du Gott fürchtest*“ u. s. w. entspricht dem הָאֱלֹהִים נִסָּה אֶת־א׳ v. 1. vollkommen, und der Ausdruck אֶת־בִּנְךָ אֶת־יְחִידְךָ v. 12. weist auf den Verfasser von v. 2. d. h. auf den Verfasser der Grundschrift zurück. Alles steht in der besten Ordnung, wenn v. 1 — 13. einem Verfasser beigelegt werden, der dann in dem auf v. 5. zurückweisenden 19. V. kurz noch angiebt, dass Abraham nach dieser Begebenheit zu seinen Dienern und mit diesen nach Bersaba zurückgekehrt sei. Das einzige, was dieser Annahme widerstreitet, ist v. 11. das irreleitende מַלְאַךְ יְהוָה, was aber hier so auffallend und mit den übrigen Indicien des Verfassers so wenig harmonirend steht, dass man kaum eine Entstellung des ursprünglichen אֱלֹהִים, offenbar durch v. 15. veranlasst (vgl. C. 17, 1.), verkennen kann. Ganz anders verhält es sich dagegen mit V. 14 — 18., wo zuvörderst das durch יְהוָה יִרְאֶה v. 14. gerechtfertigte מַלְאַךְ יְהוָה v. 15. auf den Ergänzer führt, mit dem allein Sprache und Gedanken in diesen Versen harmoniren. Nachdem Abraham die letzte und härteste Prüfung bestanden hat und ihm von Gott volle Anerkennung zu Theil geworden ist, benutzt der Ergänzer die Gelegenheit noch einmal die Summe aller bis-

herigen Verheissungen zusammenzufassen, und somit lässt er v. 15. „*zum zweiten Male*“ die Stimme Gottes vom Himmel herab an Abraham ergehen. Während nun aber dieses שֵׁנִית auf v. 11. bezüglich, wie v. 16. zum Theil aus v. 2. u. 12. wiederholt, einen Verfasser ausweisen, der mit der bisherigen Erzählung der Grundschrift bekannt war, so erinnert die Anführung des Sprichworts V. 14. an C. 10, 9., V. 17. an C. 13, 16. 15, 5. u. 24, 60., V. 18. an C. 12, 3. 18, 18. u. 26, 5., Stellen, die sämmtlich dem Ergänzer angehören. Anderer Meinung ist *Hitzig* Begr. d. Kr. S. 167. f., wo er im Widerspruch mit den Angaben, die direct auf den Ergänzer führen, die Ansicht durchführt, V. 15 — 18. (dann sicher aber auch v. 14.) seien eine viel spätere Interpolation, etwa aus der Zeit des Jeremia (vgl. *dess.* Psalm. Th. 2. S. VIII.). Vornehmlich stützt sich der Beweis auf die spätere Sprachfarbe, die *v. Bohlen* unkritisch für die späte Abfassungszeit des ganzen Buchs benutzt. Allein das Angeführte lässt sich weiter aus der Sprache des Ergänzers nachweisen. Denn dass der Verfasser v. 16. nicht יַעַן כִּי mit Num. 11, 20. Jes. 3, 16. 7, 5. sondern יַעַן אֲשֶׁר mit Jer. 19, 4. 25, 8. sagt, ist wie עֵקֶב אֲשֶׁר v. 18., welches C. 26, 5. wiederkehrt, und hat v. 16. den speciellen Grund, um כִּי יַעַן כִּי zu vermeiden. Der Schwur כִּי נִשְׁבַּעְתִּי v. 16., wie bei Jer. 22, 5. 49, 13., findet sein Analogon beim Ergänzer Ex. 32, 13. אֲשֶׁר נִשְׁבַּעְתָּ לָהֶם בָּךְ; ferner הִתְבָּרֵךְ v. 18. st. נִבְרַךְ wie C. 26, 4.; und נְאֻם יְהוָה v. 16. sagt auch der Ergänzer Num. 14, 28. vgl. m. 24, 3. 15. Ueber C. 26, 1—5. können wir erst unten reden, im Uebrigen dürfte es aber gewagt sein, aus diesen sich gegenseitig stützenden Spracherscheinungen weitere Folgerungen für späte Interpolation ziehen zu wollen.

V. 1. 2. Gott fordert Isaak zum Opfer. — Allgemein wird diese Begebenheit v. 1. an das Vorhergehende angereiht durch: „*Es geschah nach jenen Dingen*“, und dazu stimmt v. 19., wo Abraham zu Bersaba wohnt, wie C. 21. — Auf eine Erscheinung Gottes im Traumgesichte lässt וַיַּשְׁכֵּם v. 3. wie C. 21, 14. schliessen. — „*Geh' in das Land Moria und bring ihn dort zum Opfer auf einem der*

Berge, den ich dir sagen werde". Es liegt auf den ersten Blick nahe, hier an den nachmaligen Tempelberg Moria zu denken und אֶרֶץ הַמֹּרִיָּה durch Gegend, wo der Moria liegt d. i. die Umgegend von Jerusalem zu deuten. Abraham würde dann seine Prüfung an dem nachmals heiligsten Orte des Landes bestehen, und es wäre allerdings ganz in der Weise dieser Nationalsagen, den Centralpunct des Jehovakultus bereits in der Patriarchenzeit geheiligt und benannt sein zu lassen, worauf eben nach der gewöhnlichen Deutung יְהוָה יִרְאֶה v. 14. gehen soll. Allein zugegeben, dass an der letzteren Stelle des Ergänzer eine Beziehung auf den Tempelberg Moria, aufgefasst als מַרְאֵה־יָהּ (vgl. *Hengstenb.* Aut. S. 263.) möglich sei, so muss es befremden, dass die Grundschrift, welche C. 49, 10. gelten lässt, gegen die sonstigen Spuren ihres Zeitalters den Moria bereits als Ort der Verehrung Jehovas kennen soll. Mit Glück ist diese ganze Deutung angefochten von *Bleek* in d. Stud. u. Krit. 1831. S. 520. ff. vgl. m. *dess.* Observatt. S. 20. Denn zunächst ist in Betracht zu ziehen, dass der Name מֹרִיָּה für den Tempelberg erst sehr spät vorkommt, während constant bei Propheten und Psalmisten צִיּוֹן als der Ort des Heiligthums genannt wird. Erst 2 Chr. 3, 1. heisst es הַר הַמּוֹרִיָּה אֲשֶׁר נִרְאָה לְדָוִיד, wo augenfällig nicht sowohl das jüngere Zeitalter des Verfassers, als vielmehr seine Anspielung durch נִרְאָה für unsere Stelle gleichgültig ist. Müsste nicht demnach vielmehr *Zion* st. *Moriah* a. u. St. stehen, wenn damit sollte auf die Heiligkeit des Tempelbergs angespielt sein? Aber doch wird אֶרֶץ הַמֹּרִיָּה hier als eine Abraham hinlänglich bekannte Gegend vorausgesetzt, während Gott den Berg, auf dem er das Opfer darbringen soll, ihm erst näher anzeigen will. Nach dem Einschiebsel des Ergänzer benennt Abraham v. 14. diesen Berg, der in der v. 2. genannten *Gegend Moria* lag, יְהוָה יִרְאֶה mit Bezug auf die dort erlebten Begebenheiten. Wäre nun die angenommene Beziehung richtig, so müsste angenommen werden, Abraham habe den Berg eigentlich doch nicht so benannt, wie er ihn hier

nennt, sondern מֹרִיָּה, was *Bleek* mit Recht für unnatürlich erklärt. Daneben beweist die Benutzung des Sprichworts für den Namen יהוה יראה. Unbefangen angesehen fallen in der Erzählung das Land Moria und der darin befindliche Berg gänzlich auseinander. Von einem Berge Moria ist nirgends die Rede, sondern von einer Höhe, die nach gegenwärtiger Vokalisation den Namen führt: *Jehova schaut*, was in C. 33, 30. u. a. Analogie findet. Dadurch fällt zugleich die Deutung von אֶרֶץ הַמֹּרִיָּה durch „*Umgegend von Moria*“ weg, und wir müssen ein anderes Lokal aus dem Sagenkreise nachzuweisen suchen. Schon die Sept. führen hier durch ihre falsche Uebersetzung *εἰς τὴν γῆν τὴν ὑψηλήν* richtig auf אֵלוֹן מוֹרֶה, bei ihnen *τὴν δρῦν τὴν ὑψηλήν* C. 12, 6., welchen Ort Abraham selbst nach des Ergänzers Erzählung durch Erbauung eines Altars geheiligt hat. Dort, wo Gott ihm erscheint C. 12, 7., soll er auch seine letzte Prüfung bestehen, und dazu ist die *Höhe von More* (גִּבְעַת מוֹרֶה) noch Jud. 7, 1. ein vollkommen bekanntes Lokal. Dass ferner die 3 Tagereisen von Bersaba bis in Sichems Nähe keine Schwierigkeiten machen, hat *Bleek* in den Observatt. a. a. O. gezeigt. Zwar wird der Eichenhain von More in der früheren Geschichte des Patriarchen nur beim Ergänzer genannt, was aber an sich schon eine Beziehung auf dasselbe durch die Sage gegebene Lokal nicht unmöglich macht, und hier um so weniger, wenn sich unsere früheren Vermuthungen S. 290. weiter bestätigen. Wohl aber kann auf diese Verschiedenheit der Erzähler die verschiedene Form des Namens zurückgeführt werden, von denen der Ergänzer die Masculinarform, der ältere Referent die regelrechte Femininalform (vgl. *Ewald* krit. Gr. S. 429.) gebraucht, ein Wechsel, der hier lange nicht so befremdet, wie Jud. 20, 10. Deshalb möchte ich auch nicht mit *Bleek* die Lesart selbst verdächtigen und namentlich das י darin als eingeschoben betrachten, um den Namen מֹרֶה rein zu erhalten, obschon hier alte Varianten nachweisbar sind, namentlich *γῆν τῆς ὀπτασίας* Sym., *τὴν γῆν τὴν καταφανῆ* Aq., wo wohl

die sicher aus ראה v. 8. 14. geflossene Lesart des Cod. Sam. ארץ המוראה zum Grunde liegt. Dass übrigens die Samaritaner a. u. St. den Berg des Opfers auf den Berg Garizim beziehen ist bekannt. Vgl. Abul-Phathach in *Paulus* N. Repert. Th. 1. S. 128. m. *Schultens* Ind. geogr. s. v. Tourum.

V. 3 — 10. Abraham begiebt sich an den von Gott bezeichneten Ort, um seinen Sohn zu opfern.

V. 4. Unrichtig verbinden die Sept. בַּיּוֹם הַשְּׁלִישִׁי mit וַיֵּלֶךְ v. 3. Das ו cons. in וַיִּשָּׂא nach der Zeitangabe, wie Ex. 32, 34. Ew. §. 613. — V. 8. *Gott wird sich ersehen das Schaaf*, רָאָה (mit לְ d. Pers. wie Deut. 33, 21. 1 Sam. 16, 1. 17.) im Sinne von *ersehen* C. 41, 33. Deut. 12, 13., fast = בָּחַר, vgl. יָדַע C. 18, 19.

V. 11—13. Gott selbst, nunmehr überzeugt von Abrahams Frömmigkeit, unterbricht das Opfer und substituirt einen Widder.

V. 11. Vgl. Ex. 3, 4. — מַלְאַךְ יְהוָה s. S. 389. — V. 13. אַחַר, wofür die masoreth. Auctorität in den Consonanten, der Vokalisation und Accentuation ist, hatten auch Onk., Saad., Pers. in ihren Texten, woneben 42 Codd., 2 alte Ausgaben, der Cod. Sam., Sept., Syr., Jon., Gr. Ven. vgl. m. Dan. 8, 3. אֶחָד geben: *ein Widder* d. i. ein einzelner (während sie sonst heerdenweise gehen), was in neuester Zeit *v. Bohlen* wieder vorgezogen hat. Offenbar hat aber diese Variante das Ansehn einer erleichternden Emendation, die leicht entstehen konnte, wenn man אַחַר = אַחֲרָיו nahm, während dagegen die schwerere Texteslesart sich als vollkommen richtig ausweist, wenn man mit *Gesenius* Thes. I. S. 71., *Ewald* kr. Gr. S. 598. אַחַר als Adverb. zur Bezeichnung des Orts auffasst: *er sah einen Widder hinten* d. i. im Hintergrunde der Gegend, wie תַּחַת *unter* und *unten* (C. 49, 25.), עַל *über* und *oben* (Ew. §. 459.) bedeutet. Nach anderen ist אַחַר temporell: *postea vidit arietem* (!) oder *arietem postquam in virgultis cornibus erat implicitus* (Schum. mit Aben E.), was auch eine Variante in vielen Hdschr. corrigirend da-

durch ausdrückt, dass das Part. נֶאֱחָז in das Perf. נֶאֱחַז umgewandelt ist. Man sieht daraus, wie von verschiedenen Seiten her an der dunkelen Stelle herumemendirt ist, wodurch jede Variante verdächtig wird.

V. 14—18. Die Verheissung, vom Ergänzer eingeschoben.

V. 14. benennt Abraham den Ort, wo er der Nähe Gottes innegeworden, יְהוָה יִרְאֶה *Jehova sieht*, und der Erzähler setzt damit in Verbindung das Sprichwort (vgl. S. 231.): בְּהַר יְהוָה יֵרָאֶה, das er von jenem Ausspruche ableitet. Letzteres, construirt wie Prov. 11, 6. vgl. m. Ew. §. 565., kann auch hier nicht anders genommen werden, als nach dem herrschenden Sprachgebrauche von נִרְאָה C. 12, 7. 17, 1. 18, 1. = נִגְלָה C. 35, 7. vgl. besonders 1 Sam. 3, 21. in dem Sinne: *auf dem Berge Jehovas erscheint er* (Jehova), oder *offenbart er sich*, und gerade dies, die Nähe Gottes an jenem geheiligten Orte hatte Abraham bei dieser Begebenheit erfahren. Eben so nehmen es die Sept. ἐν τῷ ὄρει κύριος ὤφθη, wie sie נִרְאָה auch in den übrigen Stellen übersetzen. Wenn nun dieses Sprichwort kurz zuvor durch den Ausspruch יְהוָה יִרְאֶה motivirt wird, so fehlt eine passende innere Verbindung, besonders, wenn man mit *Gesenius* (Lex. man. S. 913. f.) letzteren Namen durch *quem Jehova elegit* (vgl. v. 8.), das Sprichwort dagegen durch: *in monte Dei providetur*, d. i. da ist Gott den Menschen mit seiner Hülfe nahe, erklärt. Entweder müssen wir nun unerweislich (C. 39, 23. 1 Reg. 12, 16. Ps. 37, 37. sind ganz verschieden) *Gott siehet* in der Bedeutung: *Gott sorgt* nehmen, oder, was das Richtige zu sein scheint, die Vokalaussprache יֵרָאֶה ist, wie es auch die Sept. thun, in Rücksicht auf אֱלֹהִים יִרְאֶה v. 8. von den Masorethen gewählt, während der Erzähler v. 14. beide Male יֵרָאֶה ausgesprochen wissen wollte. Die Bedeutung *Gott erscheint*, *Gott offenbart sich* passt sehr wohl zum Namen eines Orts, an den sich nationale Erinnerungen specieller Offenbarungen anschlossen. — Im Uebrigen vgl. S. 390.

V. 19. enthält den Schluss der Erzählung nach der Grundschrift, wie oben weiter nachgewiesen ist.

Cap. 22, 20—24. Familiennachrichten über die mesopotamischen Verwandten Abrahams. Diese sind in sofern nothwendig, als Rebekka, Isaaks Frau, von dieser Familie abstammte, und deshalb wird gerade sie v. 23. namentlich angeführt, um unten C. 25, 19. wieder aufgenommen werden zu können. Das Stück gehört der Grundschrift an, und ist nur die Fortsetzung der oben C. 11, 27 — 31. dagewesenen Genealogie Terachs (vgl. S. 281.). Darum konnten auch die dort v. 29. bereits genannten Personen: Nachor und Milka hier als bekannte Personen angeführt werden. Merkwürdig ist übrigens der Parallelismus, den diese genealogische Theorie gewiss nicht zufällig mit Jakobs Söhnen hält. Auch Nachor hat 12 Söhne, darunter 8 von der rechtmässigen Ehefrau, wie Jacob 6+2 von Lea und Rahel, und 4 von einer Nebenfrau, wie jener 2+2 von beiden Mägden seiner Frauen. Diese 12 kehrt dann auch bei Ismaël wieder C. 17, 20. vgl. m. 25, 12. ff., und es darf nicht befremden, wenn wir nicht alle hier genannte Abkömmlinge Nachors, von denen mehrere sich deutlich als Repräsentanten von Völkerstämmen kenntlich machen, anderweitig nachweisen können, weil sie ihre Entstehung und Einordnung in die Genealogie diesem Parallelismus verdanken. Verglichen mit der genealogischen Tafel des Ergänzer C. 10. ergiebt sich aber hier eine etwas andere Theorie der Abstammung. Sie ist sehr einfach diese: nach C. 11. dringen die Nachkommen Sems aus Arrapachitis vor und Terach wird der Träger der semitischen Linie im engeren Sinne. Abraham geht über den Euphrat und wird Stammvater der Südwestsemiten, die sich an Ismaël und Ketura anschliessend über Arabien, von Isaak abstammend über Kanaan und Idumäa verbreiten. Als Ergänzung dieser Theorie kann dann C. 19, 30. ff. angesehen werden, wo Moabiter und Ammoniter auf Lot, der mit Abraham zog, zurückgeführt sind. Nachor bleibt dagegen jenseit des Euphrat und wird Begründer der s. g.

aramäischen Linie durch seine 12 Söhne. Die Gründe zur Differenz in der Ableitung einzelner Stämme liegen nun auf der Hand. Während אֲרָם dort C. 10, 22. semit. Originalstamm ist, wird er hier v. 21. dem Nachor als Enkel untergeordnet, von Kemuel — ein öfters vorkommender Name Num. 34, 24. 1 Chr. 27, 17. — abgeleitet, und wir dürfen hier so wenig an ein Aram im eingeschränkteren Sinne (vgl. Hiob 32, 2.) denken, als עוּץ, hier Nachors Sohn, für verschieden von dem erachten, welches dort C. 10, 23. Arams Sohn genannt wird. Aus beiderlei Nachrichten lässt sich auf den Gebrauch des aram. Dialects in Uz schliessen. Vgl. S. 254. — Unter den hier genannten ist noch bekannt:

V. 21. בּוּז als Landschaft in der Nähe von Uz Jer. 25, 23., wofür auch Hiob 32, 2. spricht. Ferner

V. 22. כֶּשֶׂד, der Stammvater der כַּשְׂדִּים, der Chaldäer, mit denen wir schon C. 11, 28. Terachs Familie in Verbindung fanden, indem diese aus אוּר כַּשְׂדִּים nach Harran einwandert. Waren wir oben (S. 284. f.) gehalten, den Namen *Ur* für unsemitisch zu erklären, und den Ort selbst in das Quellland des Tigris zu versetzen, so müssen wir die כַּשְׂדִּים mit denjenigen Chaldäern combiniren, die Xenophon (Cyr. III, 2, 3. Anab. IV, 3, 4. ff. V, 5, 17., VII, 8, 25.) auf den armenischen Gebirgen wohnhaft nennt, in Verbindung mit Armeniern und Karduchen, und die wohl in alter Zeit sich über ganz Nordmesopotamien verbreiteten. Indem sie nun von uralter Zeit her neben Semiten wohnen, werden sie a. u. St. als Stammverwandte der aram. Linie angesehen, was nicht anders zu beurtheilen ist, als wenn C. 10, 22. die Assyrer dem semitischen Antheile zugezählt werden. Für diese Nordchaldäer a. u. St. ist auch noch entscheidend, dass die Epoche der Verpflanzung eines Theils von ihnen durch die Assyrer (Jes. 23, 13.) nach Babylon entschieden später fällt, als die Abfassung des Pentateuchs (vgl. *Gesenius* und *Hitzig* z. Jes. a. a. O., *Winer* RWb. I. S. 254.). Befremdend hält *v. Bohlen* S. 127. Xenophons Angaben über die Chal-

däer für einen Irrthum, um die Chaldäer für wirkliche Semiten zu halten, die von jeher in Mesopotamien und Babylonien einheimisch gewesen sein sollen.

V. 24. וַתֵּלֶד — וּפִילַגְשׁוֹ Ew. §. 613. —

4) Cap. 23.

Sara stirbt in einem Alter von 127 Jahren zu Hebron im Lande Kanaan und Abraham kauft daselbst von den Hethitern in einer öffentlichen Versammlung einen Acker mit einer Höhle zu einem Erbbegräbnisse für sich und die Seinigen. — Offenbar ist hier ein Sprung in der Geschichtserzählung. Denn während am Ende des vorigen Kap. Abraham noch zu Bersaba sich aufhält, ist er hier v. 2. zu Hebron (vgl. C. 13, 18.) בְּאֶרֶץ כְּנָעַן, wie mit Absicht hervorgehoben wird, um dem möglichen Irrthume vorzubeugen, Sara könne ausserhalb der Gränzen des verheissenen Landes unter den Philistäern gestorben sein. Eine grössere Zwischenzeit zwischen C. 22. u. 23. ergiebt sich auch daraus, dass Isaak, C. 22, 12. noch נַעַר, hier gemäss der Altersbestimmung der Sara v. 1. vgl. m. C. 25, 20. bereits 37 Jahre alt sein muss, und wir sehen, wie der Erzähler eilt, die Lebensschilderung des Patriarchenpaars abzuschliessen (vgl. S. 371.). Die Erzählung übrigens von der Anlegung des Erbbegräbnisses schliesst sich vermuthlich ebenso an ein später noch für die Ruhestätte der Erzväter (vgl. C. 25, 9. 35, 29. 49, 31. 50, 13.) geltendes Lokal, wie man zur Zeit der Referenten Rahels Grab C. 35, 20., das der Debora 35, 8., das Riesenbett des Königs Og Deut. 3, 11. u. a. nachwies. Die Tendenz des Ganzen geht aber nicht allein auf den Nachweis, wer dies Erbbegräbniss angelegt habe, sondern vornehmlich auf die Art und Weise, wie dieses Grundstück an Abraham gekommen sei. Nicht vergebens ist die ganze Verhandlung im cärimoniösen Gerichtsstyle gehalten. Abraham als Fremdling muss in öffentlicher Volksversammlung, wie geflissentlich wiederholt hervorgehoben wird, um ein Stück Landes bitten, das freundliche Anerbieten der Hethiter, ein solches zum Geschenk anzunehmen, auf das bestimmteste ablehnen, und sich den Acker mit der Höhle Machpela für 400 vollgültige Sekel Sil-

bers (v. 16.) mit Zustimmung der ganzen Bürgerschaft kaufen (vgl. v. 17. 20.). Denn somit hatte Abraham rechtmässig ein Besitzthum im Lande gewonnen, und zu dem von Gott in seinen Verheissungen gegebenen Rechte auf das Land gesellt sich nun ein menschliches, ganz wie auch Jacob C. 33, 19. den Acker kauft, auf dem er sein Zelt aufschlägt. Später noch weigert sich David 2 Sam. 24, 20. ff. von Arauna, dem Jebusiter, ein Geschenk anzunehmen, sondern kauft von ihm einen Platz, um für Jehova einen Opferaltar zu erbauen.

V. 2. קִרְיַת אַרְבַּע = חֶבְרוֹן, S. 303. Es war von Hethitern bewohnt, worüber zu vergl. S. 247. — מֵת *ein Todter* ohne Rücksicht auf das Geschlecht. Vgl. Ex. 12, 30.

V. 4. ff. fordert Abraham, wie aus v. 10. erhellt, im Thore, dem Orte aller öffentlichen Verhandlungen (S. 358.), אֲחֻזַּת־קֶבֶר *einen Grabbesitz* d. i. ein eigenes erbliches Grab. Dergleichen waren bei angesehenern Familien gewöhnlich vgl. Jud. 8, 32. 2 Sam. 2, 32. 1 Reg. 13, 30., und wie Abraham hier eine Höhle v. 9. wählt, so sehen wir Jes. 22, 16. Sebna in den Felswänden Jerusalems sich eine künstlich ausgehauene Gruft anlegen. Vgl. *Rosenm.* Alterth. II, 2. S. 258. f. — V. 5. Mit Recht stösst *Hitzig* Begr. d. Kr. S. 140. an dem gegen den constanten Gebrauch der so häufigen Redeweise gesetzten לוֹ nach לֵאמֹר, hier und v. 14., an und emendirt לוּ, mit dem folgenden Imper., wie v. 13., zu verbinden: „*möchtest du uns hören*". Das Ungewöhnliche der Verbindung des לוּ mit dem Imper., die indess nicht anders ist, als die mit dem Jussiv C. 30, 34. Ew. §. 585., mag die masoreth. Abtheilung und Aussprache bestimmt haben, wie die Sept. und Cod. Sam. wohl aus demselben Grunde v. 5. u. 14. לֹא, v. 13. לִי lesen. Wenngleich nun auch bei den Sept. v. 11. das παρ' ἐμοί d. i. לִי, ein לוּ in ihrem Texte st. לֹא vorauszusetzen scheint, so wird doch לֹא schwerlich durch die Vokalaussprache לֹא vgl. 1 Sam. 14, 30. 2 Sam. 18, 11. mit *Hitzig* u. *v. Bohlen* zu entfernen sein, da eine Variation des Ausdrucks ganz passend, לֹא aber als Abwehrung eben so richtig steht, wie C. 19, 2. 2 Sam. 24, 24., ohne dass dadurch gegen die be-

sondere Höflichkeit in der Erzählung verstossen würde. Für die behauptete Abwechselung im Ausdrucke spricht aber entschieden v. 13.: אַךְ אִם־אַתָּה לוּ שְׁמָעֵנִי mit steigender Höflichkeit: *wenn du mich doch hören wolltest*, wo sich bei אִם־אַתָּה der Begriff des Wollens leicht ergänzt (vgl. Ew. kr. Gr. S. 662.) und *Hitzigs* Emendation אִם־אָתָה *wenn es dir beliebt* (אתה) unzulässig sein dürfte.

V. 9. מְעָרַת הַמַּכְפֵּלָה Sept. *τὸ σπήλαιον τὸ διπλοῦν*, was man von einer Höhle mit zwei Eingängen, zwei Abtheilungen u. a. verstanden hat, während, wie aus v. 17. 19. u. C. 49, 30. hervorgeht, מַכְפֵּלָה Nom. propr. sein muss. — *Um volles Geld* nach dem ganzen Werthe des Grundstücks, wie 1 Chron. 21, 22. 24.

V. 15. 16. Ephron, der Besitzer des Ackers, nimt Anstand, geradezu zu fordern und meint, dass ja ein Stück Land von 400 Sekel an Werth für nichts zu rechnen sei unter Leuten, wie sie sind. Abraham versteht es *und wägt dar dem Ephron* die genannte Summe, 400 *Sekel Silber gangbar dem Kaufmann* (עֹבֵר לַסֹּחֵר vgl. 2 Reg. 12, 5.) d. h. nach der im Handelsgeschäft bestimmten Quantität und Qualität. Von geprägten Münzen findet sich vor dem Exil keine sichere Spur und man musste das rohe Silber beim gegenseitigen Verkehre abwägen (שָׁקַל) vgl. C. 43, 21. Hiob 28, 15. Jer. 32, 10. Doch war שֶׁקֶל ein bestimmtes Gewicht, woneben קְשִׂיטָה, wie man annimt ¼ Sekel, als ein solches unten C. 33, 19. vorkommt, was vielleicht auf den Gebrauch abgewogener und bezeichneter Stücke deutet. — V. 17. u. 18. gehören eng zusammen: *es wurde bestätigt* (וַיָּקָם wie v. 20.) *der Acker .... dem Abraham.* Hier nennt nun die Grundschrift v. 17. מַמְרֵא d. i. אֵלֹנֵי מַמְרֵא C. 13, 18., eine nicht undeutliche Bestätigung der S. 290. geäusserten Vermuthung. Das Erbbegräbniss lag *östlich* (לִפְנֵי = עַל־פְּנֵי v. 19. S. 336.) von Mamre, welches v. 19. geradezu durch Hebron erklärt wird.

Cap. 24.

Bevor der Ergänzer unmittelbar nach der vorigen Erzählung die letzten Schicksale Abrahams folgen lässt, wie dies in der Grundschrift ihm vorlag, schiebt er eine weiter ausgesponnene, ächtnationale Berichterstattung von Isaaks Verheirathung mit Rebekka ein. Denn Sara ist nach Cap. 23. gestorben und die Stelle der Hausfrau in der grossen Haushaltung des Patriarchen erledigt. Abraham, den Jehova in allem gesegnet, rückt seinem Ende sichtbarlich entgegen v. 1. und beschliesst nun für sein Hauswesen durch eine passende Verheirathung seines Sohnes Isaak zu sorgen. Eidlich verpflichtet er v. 2. ff. seinen treuen Hausverweser, nie für Isaak eine Kanaaniterin wählen zu wollen und entsendet denselben mit den gemessensten Befehlen nach Mesopotamien, um dort in seiner Familie für den jungen Stammfürsten zu werben (V. 4 — 9.). Der Knecht kommt zu Harran an, lagert sich vor der Stadt am Brunnen und bestimmt in einem Gebete zu Jehova selbst das Wahrzeichen, an dem er die von Gott erwählte Gebieterin erkennen wolle (v. 10 — 14.). Doch kaum hat er ausgeredet, als sich bis aufs Kleinste alles erfüllt und der staunende Knecht erfährt, dass die ihn so freundlich bedienende Dirne Rebekka sei, Bethuels Tochter, die nahe Verwandte Abrahams (v. 15 — 25.). Nunmehr konnte er nicht mehr zweifeln, dass Rebekka die von Gott für Isaak Bestimmte sei (v. 26. 27.); er folgt ihrer und ihres Bruders Laban Einladung, in ihrem Hause zu verweilen, wiederholt hier seine wunderbaren Erlebnisse und wirbt nun um Rebekka, als die, welche Jehova seinem Herrn bestimmt habe (v. 28 — 49.). Laban erkennt die göttliche Fügung an und Rebekka ist bereit, dem Diener nach Kanaan zu folgen (v. 50 — 58.). So gehen beide dem Orte ihrer Bestimmung entgegen, und Isaak, der in der Nähe des Beer-Lachaï-Roï sich aufhielt, führte Rebekka in Saras Zelt und tröstete sich, wie der Erzähler hinzusetzt, über den Tod seiner Mutter (v. 59 — 67.).

Setzt nun dieser letzte Umstand v. 67. Bekanntschaft mit C. 23., die Lokalbestimmung v. 62. eine solche mit C. 25, 11. vor-

voraus, und bezieht sich v. 24. nicht undeutlich auf C. 22, 20. ff., so leitet diese Bezugnahme auf Stellen der Grundschrift unmittelbar auf das bekannte Verhältniss des Ergänzers zu dem älteren Originale, wenn wir daneben als Gottesnamen nur יְהוָה, Abrahams hier nicht genanntes, aber aus v. 10. vgl. m. C. 11, 31. ersichtliches, Vaterland v. 4. 7. wie C. 12, 1. bezeichnet, und namentlich v. 7. eine deutliche Bezugnahme auf C. 12. finden. Wenn wir ferner die hier erwähnten Verheissungen Gottes, auf welche Abraham sein Vertrauen setzt, als die wiedererkennen, welche namentlich der Ergänzer zu wiederholten Malen C. 12, 7. 13, 16. 22, 16. 17. angeführt hat, endlich Sprache und Darstellungsweise vgl. v. 60. m. 22, 17. mit der des Ergänzers völlig identisch finden, so kann am Verfasser des Stücks, den schon *Astruc*, *Eichh.*, *Ilgen*, *de Wette* richtig erkannten, kein Zweifel sein. Es ergänzt dann die ganze Erzählung die kurze Notiz C. 25, 20. von Isaaks Verheirathung. Erkannten wir schon oben (vgl. S. 282. 375.) wiederholt das Streben in den alten Stammsagen, nachzuweisen, dass die Stammmütter keinem unedlen Stamme angehören, so ergiebt sich auch hier leicht als Zweck der Erzählung dieser Nachweis, und wir sehen weiter unten in der Grundschrift C. 28. Jakob nach Mesopotamien zu Laban wandern, um sich dort zu verehlichen. Wie nun an der letzteren Stelle bei dem unmittelbaren Stammvater des hebr. Volks, der Hauptperson der Grundschrift, dieselbe ausdrücklich den Jakob angewiesen sein lässt, sich nicht eine Frau, wie es Esau gethan, aus den Kanaaniterinnen zu nehmen, ebenso muss nach dem Ergänzer im vorliegenden Kapitel schon Abraham eine solche Verbindung für Isaak v. 3. 4. als illegitim ausschliessen, und gerade hierin liegt in beiden Erzählungen das ächt nationale Interesse. Denn wie die Kanaaniter nach dem strengen Gesetze von jeder Gemeinschaft mit dem Volke Gottes ausgeschlossen bleiben sollten (S. 188.), so war namentlich eine engere Verbindung durch gegenseitige Ehen verpönt Ex. 34, 16. Deut. 7, 1—3. Es war die grösste Beschimpfung, wenn Jemandem nachgesagt wurde, er stamme aus kanaanitischem Geschlecht, der Vater aus den Amo-

ritern, die Mutter aus den Hethitern Ez. 16, 3., und es begreift sich nun, weshalb vom Standpuncte des Hebräers aus Esau unfähig wurde, das Erstgeburtsrecht zu behaupten C. 25. 27., und wie die an Dina C. 34. verübte That ein todeswürdiges Verbrechen sein konnte. Dass dies Gesetz in buchstäblicher Geltung erst nach dem Exile beobachtet wurde, ist freilich gewiss, aber dennoch ist es ein Fehlschluss, wenn man aus dieser Thatsache eine späte Entstehung der Sagen folgert, die wie nothwendig vom Geiste des strengeren Mosaismus durchweht sind.

V. 1 — 9. Verpflichtung des Knechts zur Verheirathung Isaaks mit einer Frau aus seinem Stamme.

V. 1. Vgl. 1 Reg. 1, 1. — בַּכֹּל *in allen Stücken*, wie Koh. 5, 8. — V. 2. Nicht mit Unrecht wird man *den Aeltesten seines Hauses, der über alles herrschte, was sein war,* von dem oben C. 15, 2. erwähnten Elieser verstehen, dem getreuen Diener (vgl. S. 315.), den Abraham früher zum Erben einzusetzen gedachte. Hier ist ihm das ganze Hauswesen anvertraut, und Abraham überlässt ihm sogar das wichtigste Geschäft, die Verheirathung seines Sohnes. Ein solcher זְקַן הַבַּיִת oder אֲשֶׁר עַל־הַבַּיִת C. 43, 16. (Ew. §. 592.) gehörte zu jeder grösseren Haushaltung. Ein solcher wurde Joseph bei Potiphar C. 39, 4., bei dem Gefangenwärter 39, 22., und hat als Vezir C. 43, 16. 44, 1. einen solchen in seinem Dienste. Specieller mit der Aufsicht über die Heerden beauftragt erscheint Jakob bei Laban C. 31, 38. f., und als solche Oberhirten will Pharao C. 47, 6. Josephs Brüder in seinen Dienst nehmen. Dem Familienverhältnisse nachgebildet ist dann *der Hausverweser* später eine Staatswürde 1 Reg. 4, 6. Jes. 22, 15. — *Lege deine Hand unter meine Hüfte.* Dass damit ein Eid gefordert werde, ist sowohl aus u. St. vgl. v. 3., als aus C. 47, 29. vgl. m. 31. deutlich, und es ist jetzt fast allgemein anerkannt, dass der euphemistische Ausdruck eine Versicherung bei der Heiligkeit der Beschneidung, dem heiligsten Ritus des Hebräers, voraussetze, wie schon Hieronymus nach der Ansicht der hebr. Lehrer (vgl. Pseudo-

Ion.) berichtet. Denselben Gebrauch, bei einem Eide mit der Hand das beschnittene Glied zu fassen, haben noch jetzt die Araber. Vgl. *J. M. Hartmann* in *Eichhorns* Allg. Bibl. Th. 10. S. 458. ff. m. *Winer* RWb. I. S. 359.

V. 4. כִּי nach der Negation, s. Ew. §. 623. Schlecht כִּי אִם im Cod. Sam. u. 15 Mss. Im Uebrigen vgl. S. 291. Deutlicher noch sagt v. 38. אֶל־מִשְׁפַּחְתִּי *zu meinem Stamme*. — Die Frage des Knechts v. 5. soll zu v. 6. 7. hinüberleiten, wo Abraham auf das bestimmteste es untersagt, seinen Sohn in das Stammland zurückzuführen, wenn die Erwählte sich weigere, ihm zu folgen. Abraham meint damit, dass Isaak nicht wieder in jenem Lande sich niederlasse, welches der Vater auf Gottes Geheiss verlassen habe, dort also sich seinen Hausstand gründe, worin die Beziehung auf die den Besitz des Landes Kanaan betreffenden Verheissungen deutlich ist. Darum hebt auch gerade diese Abraham v. 7. hervor, indem er die feste Ueberzeugung ausspricht, dass der Gott, der ihm eidlich den Besitz des Landes zugesichert (C. 15; 17. 18.), auch seinen jetzigen Plan nicht werde missglücken lassen. „*Der wird senden seinen Engel vor dir her*“ d. h. der wird dich behüten und sicher zum Ziele geleiten. Vollständiger v. 40. וְהִצְלִיחַ דַּרְכֶּךָ *und wird deinen Weg beglücken* (v. 21.). Vgl. Ps. 34, 8. 91, 11. Mal. 3, 1. Ex. 23, 20. 32, 34. Ganz im Bilde ausgeführt finden wir den Gedanken unten C. 28, 12. ff. vgl. m. Tob. 5, 15. ff. 10, 12. — V. 9. אֲדֹנָיו von Abraham allein, s. C. 40, 1. 42, 30. Jes. 19, 4. *Knobel* z. Koh. S. 215. f., *Ewald* §. 361.

V. 10—21. Der Knecht zieht mit seiner Karavane nach Harran, wo sich zu seinem Erstaunen sogleich das von ihm bestimmte Wahrzeichen an Rebekka erfüllt.

V. 10. כָּל־טוּב אֲדֹנָיו *allerlei Kostbarkeiten seines Herrn*. טוּב, eigentlich *bonitas*, wird oft gebraucht vom Kostbaren oder Kostbarsten. So verheisst Joseph den Seinigen אֶת־טוּב אֶרֶץ מִצְרַיִם C. 45, 18. vgl. Jes. 1, 19., wo er die besten Erzeugnisse des Landes meint, vgl. Jer. 31, 12. So sind hier, wie 2 Reg. 8, 9., *allerlei Kostbarkeiten*

(*ἀπὸ πάντων τῶν ἀγαθῶν* Sept.) aus der reichen Habe Abrahams gemeint, die der Knecht, dem Zusammenhange gemäss v. 22. 30., zu Geschenken für die Braut und deren Angehörige mitnahm. — אֲרַם נַהֲרַיִם *Aramäa des Flusspaars* (Ew. §. 484.), nämlich des Euphrat und Tigris, ist, wie Deut. 23, 5. Jud. 3, 8. = אֲרַם אֲשֶׁר מֵעֵבֶר הַנָּהָר 2 Sam. 10, 16., s. v. a. *Μεσοποταμία* (Sept.), welchen Namen die Griechen erst seit Alexanders Zeit (*Mannert* Geogr. Th. 5, 2. S. 259. *Rennell* illustr. of the hist. of the expedit. of Cyrus S. 100.) von den Eingebornen entlehnt (Arr. VII, 7.) bei sich einführten. Noch immer heisst das wasserumflossene Land الجزيرة *die Insel*. Vgl. noch Strab. XVI. S. 285. Hier lag „*die Stadt Nachors*" d. i. חָרָן, worüber S. 282. —

V. 11. Er macht Halt an dem noch später bekannten Brunnen (S. 283.) vor der Stadt gegen Abend, um die Zeit, wo die Frauen (wie noch jetzt) ausgehen, um Wasser zu schöpfen. Vgl. C. 29, 2. ff. Ex. 2, 16. m. 1 Sam. 9, 11. Hom. Od. VII, 20. Hier ist der בְּאֵר הַמַּיִם = עֵין הַמַּיִם v. 13. vgl. m. v. 16. als ein natürlicher Quell allen zugänglich, während C. 29, 2. ein grosser Stein die Mündung verschliesst. An beiden Stellen ist aber gewiss derselbe Brunnen gemeint, aus dem die Stadt sich mit Wasser versorgte und ihre Heerden tränkte, C. 29, 10. Zu letzterem Zwecke eben befanden sich die Tränkrinnen (שֹׁקֶת v. 20. 30, 38. = רְהָטִים 30, 38. Ex. 2, 16.) am Brunnen. — V. 12. הַקְרֵה־נָא לְפָנַי d. i. *lass mir entgegenkommen*, um derentwillen ich die Reise gemacht habe, vgl. C. 27, 20. Falsch *v. Bohlen*: „begegne mir doch heute". — Kaum hat der Knecht im Gebete zu Gott selbst (vgl. Iud. 6, 36. ff. 1 Sam. 14, 9.) das Wahrzeichen bestimmt, an welchem er die erkennen will, die Gott für seinen Herrn ausersehen hat, als Rebekka, *ein Mädchen schön von Ansehn* (s. z. C. 12, 11.), *eine Jungfrau, die noch kein Mann erkannt* (s. z. C. 19, 8.; unten v. 43. עַלְמָה *die mannbare Dirne* vgl. Gesen. z. Jes. I. S. 297.) ihm mit all

der Zuvorkommenheit entgegen kommt, die *Niebuhr* Reis. II. S. 410. noch immer den Bewohnerinnen von Orfa und Harran nachrühmt. Dem alten Diener Abrahams ist aber dies ein Fingerzeig Gottes (v. 21.) *und schweigend staunt er sie* während dessen (vgl. Ew. §. 609.) *an, zu erfahren, ob Gott seinen Weg beglücke oder nicht.* מִשְׁתָּאֵה לָהּ im Stat. const. vor der Präpos. vgl. Jes. 8, 6. Ps. 64, 9. Ew. §. 497.

V. 22—31. Der Knecht erfährt nun, dass das Mädchen Rebekka, Bethuëls Tochter sei, und von Dank erfüllt gegen Gott, der ihn wunderbar in das Haus so naher Verwandter seines Herrn geführt hat, beschenkt er die Erwählte und folgt der Einladung Labans, des Bruders der Rebekka, in das Haus ihres Vaters.

V. 22. נֶזֶם, unten C. 35, 4. im Ohre getragen, ist hier entschieden der *Nasenring* vgl. v. 47., wie Ez. 16, 12. Prov. 11, 22. Jes. 3, 21. Ein solcher gehörte hauptsächlich zum Schmucke der Frauen und wurde in der mittleren Nasenwand getragen, eine Sitte, die zu allen Zeiten im Oriente beobachtet ist, s. Hieronymus zu Ez. a. a. O., *Niebuhr* descr. de l'Ar. S. 57. u. a. bei *Jahn* Archäol. I. §. 153. Sein Gewicht wird hier zu einem בֶּקַע d. i. מַחֲצִית הַשָּׁקֶל Ex. 28, 26. bestimmt. — Ferner צְמִידִים *Armbänder,* hier wie v. 30. 47. Ez. 23, 42. durch den Zusatz עַל־יָדֶיהָ als solche bestimmt. Sie wurden am Vorderarme getragen, verschieden von אֶצְעָדָה (vgl. Num. 31, 50.), welche man עַל־זְרֹעַ 2 Sam. 1, 10. oder an den Fussknöcheln anheftete. Vgl. שֵׁרוֹת Jes. 3, 19. Genauer überhaupt ist unten v. 47. die Wiederholung des hier Erzählten, wo der Knecht die genannten Kostbarkeiten als Brautgeschenk der Dirne giebt, als er erfährt, dass sie Rebekka sei, während hier die Uebergabe zu suppliren ist vgl. v. 30., wie sie wirklich der Cod. Sam. aus v. 47. nachträgt.

V. 27. אָנֹכִי בַּדֶּרֶךְ נָחַנִי setzt energisch im Pron. die Person voran, die im nachfolgenden Suff. wieder aufgenommen wird, wie Ez. 33, 17. Jes. 45, 12. Deut. 18, 4.

Ps. 83, 19. Koh. 2, 15. Analog C. 49, 8., wo אַתָּה in der Anrede vorangestellt ist und vom nachfolgenden Suff. יוֹדוּךָ fortgesetzt wird.

V. 32 — 61. Der Knecht Abrahams im Hause Bethuëls angekommen, entledigt sich zuerst seines Auftrags, berichtet, wer er sei, erzählt den Anlass seiner Sendung, seine Ankunft am Brunnen und seine Erlebnisse daselbst, und hält nun um Rebekka, als die von Jehova selbst bestimmte Gattin, für den Sohn seines Herrn an. Laban und Bethuël willigen ein und der Knecht reist mit der Braut und deren Amme nach Kanaan zurück.

V. 32. 33. Mit orientalischer Gastfreundschaft (S. 359.) wird zunächst für die Verpflegung des noch unbekannten (vgl. v. 34.) Fremden gesorgt und ihm nach dem Fusswaschen (S. 353.) Speise vorgesetzt. Doch weigert er sich, eher etwas zu geniessen, bis er sein Geschäft vollendet habe. So sehr ist er von der Wichtigkeit desselben durchdrungen. — וַיִּישַׂם wie C. 50, 26., inconsequent nur hier von den Masorethen in וַיּוּשַׂם (Ew. §. 254.) verändert, ist Imperf. vom intransit. Kal יָשַׂם, neu aus dem Pass. von שׂוּם und nur für das im Usus nicht erhaltene הוּשַׂם gebildet. Vgl. Ew. §. 297.

V. 50. Die Angehörigen Rebekkas wagen nicht der unzweideutigen Fügung Jehovas zu widersprechen. — „*Gutes oder Böses*“. d. h. gar nichts können wir erwidern, da Gott geredet. Vgl. C. 31, 24. 29. 2 Sam. 13, 22. m. Ps. 39, 3. Anstössig ist in diesem Verse Bethuëls Erwähnung gewesen und man hat ihn, der nachfolgenden Plurale ungeachtet, als spätere Interpolation aus dem Texte verbannen wollen, weil man glaubte, er müsse schon todt gewesen sein. Allein dass Rebekka v. 28. in das „Haus ihrer Mutter“ läuft, schliesst das Leben des Vaters nicht aus, da das Mädchen, wie billig, in die Frauengemächer eilt, welche von denen des männlichen Personals vgl. C. 18, 9. 10. 31, 33. getrennt waren. Eben so wenig beweist dafür der überwiegende Antheil, den Laban an der Verehelichung seiner Schwester nimt v. 50. vgl. v. 54. 55.,

denn es liegt in der Natur der Polygamie, dass den getheilten Interessen des Vaters gegenüber der leibliche Bruder die speciellen Rechte der Schwester wahrnahm und sie vertrat. Wie wir unten C. 34, 25. die rechten Brüder Dinas, 2 Sam. 13, 22. ff. Absalom, den Bruder Thamars, die an ihren Schwestern verübte Schmach blutig rächen sehen, während die Väter sie hingehen lassen; wie ferner Jud. 21, 22. neben den Vätern namentlich die Brüder der Geraubten als Beschwerde führend angegeben werden: so werden auch C. 34, 11. neben Jacob die Brüder Dinas gebeten, gegen jeden Preis ihre Einwilligung zur Verheirathung der Schwester zu geben, und sie sind es allein, die v. 13. ff. antworten [9]. In gleicher Weise tritt hier Laban neben Bethuël auf. — Von einem Kaufpreise (vgl. C. 29.) ist nicht weiter die Rede, da der Knecht

V. 53. reichlich die Kostbarkeiten seines Herrn, zu deren Fortschaffung er zehn Kameele bedurfte v. 10., an die Angehörigen vertheilt. מִגְדָּנוֹת (δῶρα Sept.), auch 2 Chr. 21, 3. mit Gold und Silber zusammengestellt vgl. Esr. 1, 6., müssen *Kostbarkeiten* sein, wie כָּל־מְגָדִים Cant. 7, 14. = מַחֲמַדִּים Joël 4, 5. 2 Chr. 36, 19., חֲמֻדוֹת 2 Chr. 20, 25. — Rebekka ihrerseits bekommt, da keine besondere Aussteuer gegeben wurde, nicht allein ihre Amme Debora (C. 35, 8.), sondern auch noch Sklavinnen (v. 61.) mit, eine verhältnissmässig nicht minder reiche Mitgift.

V. 55. יָמִים אוֹ עָשׂוֹר ἡμέρας ὡσεὶ δέκα (Sept.), so dass die unbestimmte Zeitangabe in יָמִים vgl. S. 103. sofort durch אוֹ d. i. *oder wenigstens* (Ew. §. 630.) auf zehn Tage beschränkt wird. Denn עָשׂוֹר *decas* ist der Zeitraum von zehn Tagen vgl. Ex. 12, 3. Lev. 16, 29., wodurch die Erklärung: „ein Jahr oder zehn Monate" (Onk., Saad.) wegfällt. Eine überflüssige Nachhilfe ist יָמִים אוֹ חֹדֶשׁ im Cod. Sam., oder חֹדֶשׁ יָמִים das vgl. C. 29, 14. der Syr. ausdrückt u. a. S. *Gesenius* de Pent. Sam. S. 31. —.

---

9) Auf Cant. 8, 8. können wir uns nicht beziehen, weil im ganzen HL. Sulammiths Vater als bereits verstorben vorausgesetzt wird.

V. 60. Mit dem Abschiedssegen erhebt sich die Rede wieder zur Poësie: *du, unsere Schwester, werde zu tausendmal zehntausend* und lässt der scheidenden Verlobten eine zahlreiche Nachkommenschaft, wie immer in solchen Segensformeln (s. S. 28.), anwünschen, die aber mächtig werden und zur Herrschaft gelangen soll. אֹיְבִים = שֹׂנְאִים C. 22, 17.

V. 62 — 67. Der Zug nahet dem Aufenthaltsorte Isaaks im Süden, wohin er sich gewendet hat, und er selbst trifft unerwartet die Ankommenden auf dem Felde. Er erfährt den ganzen Vorfall und führt nun Rebekka als seine Gattin in seiner Mutter Zelt.

V. 62. Deutlich bezieht sich hier der Ergänzer wieder auf die Grundschrift. Denn während die Scene von C. 23, bei Hebron vorgeht, wohnt Isaak C. 25, 11. am Beer-Lachai-Roï (S. 338.), und der Ergänzer schiebt deshalb nicht ohne Grund ein: Isaak kam vom Beer L. R. zurück, denn er wohnte damals im Süden des Landes (C. 12, 9.). — Es ist gar nicht so zweifelhaft, zu welchem Zwecke V. 63. Isaak auf das Feld gegangen ist, wenn es heisst: לָשׂוּחַ בַּשָּׂדֶה לִפְנוֹת עָרֶב, da der Stamm שִׂיחַ, mit dem das blos hier vorkommende שׂוּחַ identisch sein muss (vgl. Ew. §. 245.), vorzugsweise nur: *nachsinnen* bedeutet, wie Ps. 77, 4. 7. 105, 2. Ebenso Hiob 12, 8.; Prov. 6, 22., wo es transitiv gewandt ist, vgl. שַׂח, שִׂיחָה. Stammverwandt scheint ተዘወሠ: *eifrig nachdenken* Ps. 119, 27. 48. 78. = ኣኀሠሠ: v. 184. Dieser Auffassung folgen auch die Sept. durch ἀδολεσχῆσαι. Was der Gegenstand des Nachdenkens gewesen sei, wird nicht ausdrücklich hinzugesetzt, wird sich aber gegen *v. Bohlens* Behauptung des Gegentheils ungezwungen auf die Angelegenheiten des Nomaden auf dem Felde beziehen lassen, so dass wir, um einen ungezwungenen Sinn zu erhalten, nicht nöthig haben, die Bedeutung: *sich zu besprechen* (ὁμιλῆσαι Aq., λαλῆσαι Sym.) mit seinen Hirten unterzuschieben, welche der Stamm gar nicht hat. Ps. 69, 13.

ist eigentlich: *sie dichten über mich*, deutlich durch בְּאֵרֵי לִמְשֹׁל לָחֶם in v. 12. (vgl. ተሐመየ: *procacitèr loqui*, ሐመየ: *protervi sermones* Asc. Jes. 2, 7.) und giebt keine Parallele für u. St. Nur aus dem Zusammenhange gerathen scheint: *ad deambulandum* = לְהִתְהַלֵּךְ (Syr.), denn ساح *peregrinari religionis caussa* ist schon der Bedeutung nach verschieden und auch nur mit Uebergehung des Lautverschiebungsgesetzes zu vergleichen.

V. 64. וַתִּפֹּל מֵעַל הַגָּמָל nicht: *sie fiel* (aus Unvorsichtigkeit) *vom Kameele*, sondern נָפַל ist wie 2 Reg. 5, 21. = צָנַח Jud. 1, 14. (Jos. 15, 18.), und Rebekka *springt* eiligst (κατεπήδησεν Sept.) hier, wie Kalebs Tochter, von ihrem Reitthiere herab, um dem wenngleich noch unbekannten (v. 65.) Manne zu Fusse entgegen zu gehen, eine orientalische Respectsbezeugung, die noch *Niebuhr* descr. d. l'Ar. S. 44. erlebt hat. Vgl. 1 Sam. 25, 23. Dagegen nimt sie v. 65. *den Schleier* (צָעִיף C. 38, 14. 19.) und verhüllt ihr Gesicht, weil stets die Braut dem Verlobten verschleiert zugeführt wurde, woraus sich der Betrug C. 29, 23. erklärt. Oben v. 16. ist Rebekka, wie C. 29, 9. Rahel, in ihren Geschäften begriffen und darum natürlich unverschleiert. Es folgt daraus aber nicht, dass überhaupt erst bei der Verheirathung das Mädchen den Schleier genommen habe.

V. 67. „*In das Zelt Saras seiner Mutter*“. הָאֹהֱלָה שָׂרָה mit dem seltenen ה der Bewegung am Stat. constr. wie Ex. 10, 19. und dem Artikel davor in loser gewordener Verbindung nach Ew. §. 501. Vgl. C. 31, 13.

Cap. 25, 1 — 18.

Abraham erzeugt mit Ketura, seinem Kebsweibe, sechs Söhne, beschenkt sie und entsendet sie noch bei seinen Lebzeiten aus seinem Hause nach Arabien, während er alle seine Habe seinem rechtmässigen Sohne Isaak übergiebt (v. 1 — 6.). Abraham stirbt 175 Jahre alt, und wird von seinen Söhnen Isaak und Ismaël in dem von ihm selbst angelegten Erbbegräbnisse beerdigt (v. 7 — 11.). Der von Isaak

bereits früher getrennte Ismaël wird Vater von 12 Söhnen und stirbt 137 Jahre alt (v. 12—18.). So zerfällt der Abschnitt von selbst in drei Theile, von denen der letzte V. 12—18, einen Anhang zu den vorhergehenden bildet, aber hier nothwendig stehen musste, um nicht die Specialgeschichte Isaaks, die mit v. 19. beginnt, zu unterbrechen. Ismaëls geschieht dann weiter keiner Erwähnung mehr. Der Zweck der ganzen Zusammenstellung erhellt aber aus v. 5. u. 6., nämlich nachzuweisen, wie die Seitenverwandten, welche die Volkstheorie von Abraham ableitet, geflissentlich und durch den freien Willen des Stammvaters mit Geschenken abgefunden und entfernt seien, um nicht die Rechte des legitimen Erben zu beeinträchtigen, und in derselben Absicht setzt der Erzähler v. 11. hinzu, dass Gott nach Abrahams Tode den Isaak gesegnet habe. Diese mit C. 21, 9. genau zusammentreffende Tendenz neben dem Gebrauche des Gottesnamens אֱלֹהִים v. 11., die unabweisbare Beziehung in v. 9. 10. auf C. 23., vor allem die Unentbehrlichkeit der Nachricht von Abrahams Ende (vgl. S. 371.) im Plane der zusammenhängenden Grundschrift lassen keinen Zweifel über den Verfasser der letzteren, und wenn *Schumann* gegen *de Wette* und *Gramberg* die Beziehung in v. 8. auf C. 15, 15., in v. 11. auf C. 24, 62. geltend macht, so übersieht er, dass das Verhältniss umgekehrt ist, wie ja auch C. 24, 36. mit C. 25, 5. zusammentrifft. Nicht minder deutlich ist dies in dem mehr angezweifelten Abschnitte v. 12—18., den schon v. 9. vorbereitet. Auch hier erinnert v. 18. an C. 16, 12., während dagegen v. 12. auf C. 21, 9., v. 16. auf C. 17, 20., v. 17. auf den Verfasser des unmittelbar Vorhergehenden in v. 7. 8. führt, und die תֹּלְדֹת יִשְׁמָעֵאל v. 12. in einer unabweisbaren Beziehung zu den תּוֹלְדֹת יִצְחָק v. 19. stehen. In der Grundschrift lehnt sich dann C. 25, 1. unmittelbar an die Nachricht von Saras Begräbniss C. 23, 20., woneben noch die Entbehrlichkeit des 24sten Kapitels zu beachten ist. — Die Sache anlangend, enthalten beide Genealogieen die Fortsetzung, oder die andere Seite der C. 22, 24. abgebrochenen, nämlich die Zurückführung der ara-

bischen Stämme auf Abraham nach der oben berührten Theorie. Sie lag gerade hier um so näher, da eine bestimmte historische Erinnerung die nahe Verwandtschaft der ismaëlitischen Araber mit Abraham nachwies, und stimmt in so weit noch mit den einheimischen Nachrichten, als die ismaël. Araber (عرب مستعربة) von den übrigen, dort ächt arabischen (*Pocock.* Spec. S. 32. ff.), Stämmen getrennt werden. In Rücksicht auf C. 10., wo der später lebende Ergänzer eine bereits genauere Kenntniss Arabiens entwickelt, haben wir die hier vorkommenden Differenzen auf die Verschiedenheit in der genealogischen Theorie zurückzuführen, und man irrt sicher, wenn man die beiden Völkerregistern gemeinschaftlichen Namen wegen ihrer verschiedenen Ableitung für wirklich verschieden halten will. Bemerkenswerth für den Völkerkatalog C. 10. ist es aber, dass dort in Uebereinstimmung mit der Theorie unseres Kapitels keiner der ismaëlitischen Stämme genannt ist.

V. 1—4. Abkömmlinge Abrahams mit Ketura.

V. 1. קְטוּרָה (*suffimentum*) ist אִשָּׁה in dem Sinne wie Hagar, vgl. S. 334., und der Sache nach richtig durch פִּילֶגֶשׁ (vgl. v. 6.) 1 Chron. 1, 32. erklärt. Der chronol. Schwierigkeiten und der Inconsequenz in Rücksicht auf C. 17, 17. ungeachtet, nimt nach der Erzählung Abraham erst nach Saras Tode das zweite Kebsweib. Von den hier vorkommenden arab. Stämmen wären uns vielleicht mehrere noch bekannt, wenn nicht Strab. XVI. S. 438. aus einem abgeschmackten Grunde τὰ ὀνόματα τὰ παλαιά verschwiegen hätte. Gleich der erste:

1. זִמְרָן v. 2., im Cod. Sam. זמרין, ist nicht weiter nachzuweisen, denn זִמְרִי Jer. 25, 25., womit man Ζάβραμ βασίλειον bei Ptol. in Geogr. min. Vol. 3. S. 10. zwischen Mecca und Medina vergleicht, scheint doch verschieden zu sein.

2. יָקְשָׁן kann = יָקְטָן C. 10, 26. (S. 258.) sein. Wie letzterer dort Stammvater der Sabäer ist v. 28., so wird hier v. 3. von Jokschan 1) שְׁבָא vgl. S. 225. abgeleitet, und daneben 2) דְּדָן s. S. 227., wie C. 10, 7. beide neben

einander stehen. — Als dedanitische Abkömmlinge werden v. 3. genannt a) אַשּׁוּרִם, sicher nicht die *Assyrer*, sondern ein sonst unbekannter arab. Stamm, b) לְטוּשִׁם, c) לְאֻמִּים, zu welchen letzteren man die *Ἀλλουμαιῶται* (S. 259.) verglichen hat.

3. מְדָן steht neben 4. מִדְיָן, wie מְדָנִים im Plur. C. 37, 36. neben מִדְיָנִים ebend. v. 28. (vgl. Ew. §. 339.); so dass wir vermuthlich nur verschiedene Formen desselben Namens vor uns haben, und mit beiden das Volk der *Midianiter* gemeint ist. Sie wohnten östlich vom arab. Meerbusen, wo die späteren Geographen noch ein schon von Joseph. Ant. II, 11, 1. gekanntes مدين nennen, vergl. Abulf. S. 86. (der. Ausg. von *Reinaud* und *G. de Slane*. Paris 1837.) und *Rommel* dazu S. 77. m. *Niebuhr* desc. d. l'Ar. S. 325. *Gesenius* zu Jes. II. S. 243., in der Nähe des Sinai Ex. 2, 15. 3, 1. 18, 5. bis zum Gebiete der Moabiter vgl. C. 36, 35. Num. 22. u. 25. Die Genesis kennt die Midianiter bereits als ein Handel treibendes Volk C. 37, 28., in einer Verbindung (vgl. v. 25. 39, 1.), welche Midianiter und Ismaeliter wie Jud. 8, 24. vgl. m. v. 22, 7, 12. für gleichbedeutend zu nehmen scheint gegen die genealogische Deduction u. St. Allein יִשְׁמְעֵאלִים wird Ausdruck für Araber überhaupt, wie die Syrer ܛܝܝܐ, die Rabbinen בְּנֵי קֵדָר gebrauchen, da עֲרָב erst spät in Gebrauch kommt (S. 201.). — Unter den 5 Abkömmlingen Midians v. 4. wird nur noch עֵיפָה als reich an Kameelen (*καμηλοβοσκοί* Str. XVI. S. 380.) und mit Midian zusammen Karavanenhandel mit den Sabäern treibend Jes. 60, 6. genannt. Denn עֵפֶר hat sicher nichts mit אֹפִיר, wie *v. Bohlen* glaubt, gemein.

5. יָקְשָׁן v. 2. ist unbekannt.

6. שׁוּחַ ist das Stammland Bildads Hiob 2, 11. in der Nähe (nordöstlich) von עוּץ (S. 254.), wo Ptolem. *Σακκαία*, Steph. Byz. Sauchiten nennt, östlich von Batanäa.

V. 9. wird Abraham von seinen Söhnen Isaak und Ismaël begraben. Letzterer hatte sich schon längst aus

dem Hause entfernt. Allein der Erzähler führt ihn, ähnlich wie C. 35, 29. den Esau, wieder ein, um

V. 12 — 18. auf Ismaëls Söhne kommen zu können. Es sind ihrer zwölf (S. 395.), hier, wie bei den Arabern *Pocock* Spec. S. 46., die zu eben so vielen Stammhäuptern (נְשִׂיאִם v. 16. d. i. *φύλαρχοι*) erwachsen. Die bekanntesten unter ihnen und die mächtigsten zugleich sind die

V. 13. vorangestellten נְבָיוֹת וְקֵדָר die *Nabataei et Cedrei* bei Plin. N. H. V, 12. vgl. Jes. 60, 7. Nach den Genealogieen der Genesis werden die Nabatäer als mit den Edomitern verschwägert betrachtet C. 28, 9. 36, 3. und als heerdenreiche Nomaden Jes. a. a. O. vgl. m. Strab. XVI. S. 460. Diod. XIX, 94. (*Gesen.* z. Jes. a. a. O.) genannt. Sie bewohnten das peträische Arabien Diod. III, 43. Strab. S. 480. 441. Plin. VI, 33., scheinen sich aber erst verhältnissmässig später zum Hauptvolke erhoben zu haben vgl. 1 Macc. 5, 24. 9, 35. 12, 31., so dass es nur von der späteren Zeit gilt, wenn Jos. Ant. I, 12, 4. den ganzen Landstrich *ἀπ' Εὐφράτου* (wo die بطايح النبط *paludes Nabataeorum* zwischen Wasith und Basra) *πρὸς τὴν Ἐρυθρὰν θάλασσαν* lässt *Ναβατηνή* benannt sein. Denn in früherer Zeit (vgl. *Hitzig* zu Jes. S. 253.) sind fast ausschliesslich, wie später die Nabatäer, so die *Kedarener* (קֵדָר = قيدار) genannt, als ein unter Zelten wohnendes Nomadenvolk Jer. 49, 28. Jes. 60, 7. 42, 11. Cant. 1, 5., handelnd mit seinen Heerden Ez. 27, 21. und berühmt als Bogenschützen Jes. 21, 17. vgl. Gen. 21, 20. Nach Ps. 120, 5. vgl. Jer. 2, 10. müssen sie entfernter von Judäa gewohnt haben, bei Plin. V, 12. die Nachbaren der Nabatäer, nach Hieron. südlich von diesen, von Steph. Byz. bereits zu *Arabia felix* gerechnet, woneben sie Theodor. zu Ps. a. a. O. ihre Heerden bis Babylonien treiben lässt.

V. 14. דּוּמָה ist das Jes. 21, 11. gemeinte دومة الجندل, nach Abulf. S. 82. Gränzort zwischen Syrien und Irak,

Tagereisen von Damask und 13 von Medinâ entfernt, nach *Niebuhr* descr. d. l'Ar. S. 297. zu dem Gebirgsdistricte Dschof al Sirhân in Nedschd gehörig. Bei Ptol. a. a. O. S. 8. *Δούμαιθα*. Vgl. *Gesenius* z. Jes. a. a. O. — מַשָּׂא können die *Μασανοὶ* sein, bei Ptolem. a. a. O. S. 6.

V. 15. תֵּימָא ein handelnder Stamm Jes. 21, 14. Hiob 6, 19., neben Dedan und Bus von Jer. 25, 23. genannt, ist das arab. تَيْمَاء (*Wüste*), bei Abulf. S. 86. ein Schloss in der Nähe der syr. Wüste, *Θέμμη* des Ptolem. a. a. O. S. 8., nach *Seetzen* am Westrande von Nedschd, einige Stunden ostwärts von Hedidsche, auf der Strasse von Mekka nach Damask. S. *Gesen.* zu Jes. a. a. O. Unrichtig verwechselt *v. Bohlen* dies תֵּימָא mit תֵּימָן in Idumäa C. 36, 11., wie schon die Sept. — Die beiden folgenden יְטוּר und נָפִישׁ kommen 1 Chr. 5, 19. 20. neben den Hagarenern vor im Kriege begriffen mit den Stämmen Ruben, Gad und Manasse. יְטוּר ist daher mit Sicherheit *'Ιτουραία* nordöstlich von Palaestina, eine höhlenreiche Gebirgslandschaft Str. XVI. S. 318. 330., bewohnt von einem barbarischen Stamme (ib., Cic. Phil. II, 44.), gefürchtet als Räuber und Bogenschützen, Virg. Georg. II, 448. Lucan. Phars. VII, 230. 514.

V. 16. בְּחַצְרֵיהֶם וּבְטִירֹתָם, *ἐν ταῖς σκηναῖς αὐτῶν καὶ ἐν ταῖς ἐπαύλεσιν αὐτῶν* (Sept.), treu nach dem Nomadenleben geschildert, in sofern die Steppenbewohner theils mit ihren Zelten frei umherschweifen, theils feste Wohnsitze wählen. Letztere sind die الحواضر, حاضرة بادية. Vgl. *Freytag* Histor. Hal. S. 45. Wie hier ist חָצֵר, ein mauerloser Flecken Lev. 25, 31., vom Nomadendorfe auch Jes. 42, 11. vgl. m. Ps. 10, 8. gesagt, und טִירָה vom beweglichen Zeltdorfe, wie Ps. 69, 26. im Parall. mit אֹהָלִים. — Die Gränzbestimmung v. 18., welche nur bekannte Namen enthält, trifft zum Theil mit der Bestimmung über die Amalekiter 1 Sam. 15, 7. zusammen. Ihr zufolge durchstreiften sie das weite Ländergebiet von Aegypten bis zum pers. Meerbusen und nach Assur hinauf. Daher: *vor* (d. i.

stlich; wie C. 16, 12.). *all' seinen Brüdern liess er sich* *nieder.* נָפַל = שָׁכַן 16, 12, vgl. Jud. 7, 12.

Vierter Abschnitt.

Geschichte Isaaks.

Cap. 25, 19 — 35, 29.

Keturas Söhne sind aus dem väterlichen Hause entfernt, die Geschichte Ismaëls und seiner Nachkommen ist beseitigt, a sogar der Tod des Patriarchen ist gegen die chronologichen Angaben (vgl. S. 292.) bereits erzählt und somit kann nun ungestört die Geschichte des rechtmässigen Sohnes des Abraham, an dem sich die diesem gegebenen Verheissungen erfüllen sollen (vgl. S. 287.), nachfolgen. Die Specialgechichte Isaaks beginnt mit einer kürzeren Notiz von der Verheirathung mit Rebekka und der Geburt seiner Söhne Esau und Jakob, die sich aber sogleich so sehr in den Vordergrund der Erzählung drängen, dass Isaak selbst, namentlich neben Jakob, fast ganz verschwindet. Denn was hier von ihm beigebracht wird: sein Aufenthalt im Philistäerlande C. 26., ist eine auf ihn übertragene Wiederholung von Erlebnissen des Abraham, welche hier nur dadurch eine andere Gestalt gewinnen, dass Gottes Hilfe und Schutz dem Patriarchen um Abrahams Treue willen zu Theil werden. Sofort sehen wir ihn C. 27. als erblindeten Greis überlistet den jüngeren Sohn statt des älteren segnen, und nachdem er C. 28. noch Jakob ermahnt hat, sich ein Weib aus der mesopotamischen Familie zu holen, wird nach langer Pause C. 35, 27 — 29. sein Tod erzählt. Dies ist alles, was die Genesis von Isaak weiss. Was dazwischen liegt, ist das kräftige Heranbilden beider Söhne desselben, von denen Esau, durch illegitime Verbindung mit zwei kanaanitischen Frauen und einer Tochter Is-

maels der Würde des Stammoberhaupts unwerth, zu einem reichen, mächtigen und gefürchteten Beduinenscheikh erwächst, Jakob dagegen auf mesopotamischem Boden zu einem frommen, gottgesegneten, reichen und mächtigen Hirtenstammoberhaupte. So lange Isaak lebt, bewegen sich beide Brüder frei neben einander, und wenngleich Esau freiwillig C. 28, 9. das väterliche Haus meidet, so verlässt er doch noch nicht ganz den Boden der Verheissung, so dass er nach Jakobs Rückkehr aus Mesopotamien noch einmal mit seinem Bruder in einen für letzteren gefährlichen Conflict geräth. Erst im folgenden Abschnitte C. 36., trennt er sich für immer und Jakob bleibt allein auf dem Schauplatze.

Wenn wir oben S. 288. fanden, dass die Grundschrift schon ein im Verhältniss zu Jakob minderes Interesse an Abraham nahm, so wird sich erwarten lassen, dass dies bei der Dürftigkeit der Nachrichten noch viel mehr bei Isaak werde der Fall sein. Ein Blick auf die einzelnen Stücke zeigt auch wirklich, dass das Wenige aus Isaaks Leben C. 26, 1—33. C. 1—45. vom Ergänzer eingeschoben ist, dass dagegen die Grundschrift des Isaak nur gedenkt (vgl. bes. C. 26, 34. 35. C. 27, 46—28, 7.), um zu Jakob hinüberzuleiten, bei dessen Begebenheiten ihre Relation immer vollständiger wird, und dem Ergänzer immer weniger Gelegenheit zu Einschaltungen bleibt (vgl. S. 290.). Ja, es würde sogar seine Verheirathung mit Rebekka und die Geburt seiner Söhne ganz fehlen, wenn es wahr wäre, dass

ausschliesslich, wie *Astruc* annahm, vom Ergänzer herrühre. Hier wird erzählt, dass Isaak in seinem 40sten Lebensjahre Rebekka, Bethuëls Tochter, zum Weibe genommen habe (v. 19. 20.). Rebekka aber ist unfruchtbar, und Jehova nimt sich ihrer auf Isaaks Gebet an, um sie mit Leibesfrucht zu segnen (v. 21.). Als sie nun schwanger ist, stossen sich die Kinder in ihrem Leibe und Jehova verkündet der Fragenden, dass sie werde Zwillinge gebären, zweier Völker Stammväter, deren einer werde mächtiger werden als der andere

dere und der ältere unterworfen sein dem jüngeren (v. 22. 23.). Sie gebiert nun im 60sten Lebensjahre Isaaks Esau den Jäger und Jakob den Hirten (v. 24—27.). Als einst Esau ermüdet von der Jagd kam, hatte Jakob daheim ein Linsengericht bereitet, welches er seinem Bruder gegen eidliche Zusicherung des Erstgeburtsrechtes abtritt. — Die Erzählung ist, um kurz zu sein, nicht vom Ergänzer, sondern gehört bis auf wenige Zusätze der Grundschrift an. Denn zuvörderst schliesst sich v. 19. eng (וְאֵלֶּה) an das Vorhergehende, so dass augenfällig die תּוֹלְדֹת יִצְחָק den תּוֹל׳ יִשְׁמָעֵאל v. 12. entsprechen. Entscheidend ist aber der Umstand, dass, da C. 24. dem Ergänzer angehört, die Verheirathung Isaaks und die Geburt Esaus (vgl. C. 26, 34. 35. 27, 46.), besonders Jakobs im Plane der zusammenhängenden Schrift nicht fehlen können. Wie wäre dies vereinbar mit der Stellung und Bedeutung, welche gerade Jakob in der alten Genesis einnimt? Damit übereinstimmend führt v. 20. die betheiligten Personen mit einer Ausführlichkeit ein, wie es nur ein Erzähler konnte, der von Cap. 24. nichts wusste. Wir nehmen also an, dass die Grundschrift hier kurz, wie bei Abraham C. 11, 29., erzähle, wie Isaak die Rebekka zum Weibe genommen, und verbinden wir mit v. 20. unmittelbar וַתַּהַר רִבְקָה אִשְׁתּוֹ v. 21. und lassen וַיִּמְלְאוּ יָמֶיהָ לָלֶדֶת v. 24. u. s. w. nachfolgen, so tritt der klare Zusammenhang der älteren Erzählung hervor, ohne dass auch nur ein Wort vermisst würde. Ja, בֶּן־שִׁשִּׁים שָׁנָה v. 26. weist direct auf בֶּן־אַרְבָּעִים שָׁנָה v. 20. zurück, so dass wir *Ilgens* Consequenz anerkennen müssen, wenn er richtig diese letzten Worte von v. 26. wie v. 19. 20. der Grundschrift vindicirte. Die nachfolgende Erzählung v. 27—34. enthält gar kein Moment, das ausschliesslich für den Ergänzer spräche, und man muss es, wie es eng mit v. 26. verbunden ist, vom Verfasser des Vorhergehenden ableiten. Damit harmonirt, dass wie die Grundschrift nichts von einer Entzweiung der Brüder weiss, sondern Jakobs Reise nach Mesopotamien aus anderen Gründen ableitet C. 28, 2., so auch Esau freiwillig das Erstgeburtsrecht an Jakob abtreten lässt, während erst der Ergänzer die Erzählung vom Erschleichen

des väterlichen Segens C. 27. nachbringt. — Wie verhält sich dazu nun der Ergänzer? Kenntlich am Gebrauche des יְהוָֹה bringt er zuvörderst in dem Einschiebsel von וַיֶּעְתַּר bis יְהוָה v. 21. bei, dass Rebekka unfruchtbar gewesen sei, erschlossen offenbar aus den 20 Jahren, die nach v. 20. u. 26. zwischen der Verheirathung Isaaks und der Geburt seiner Söhne liegen, und lässt Jehova sich auf Isaaks Gebet der Unfruchtbaren annehmen. Sodann benutzt er die Gelegenheit, vor der Geburt der Söhne v. 22. 23. eine Weissagung einzuschieben, welche das nachmalige Verhältniss der von beiden abstammenden Völker verkündet und zunächst mit C. 27, 40. zusammengehörig in ihren historischen Beziehungen nicht minder für die Zeit des Ergänzers Zeugniss ablegt. Erkennen wir darin leicht wieder die Manier des Verfassers von C. 15, 18 — 16. 16, 12., so können diese Verse nicht zweifelhaft sein, in denen sich das bisher immer beobachtete Verhältniss beider Referenten kundgiebt.

Den Inhalt der Erzählung anlangend beginnt mit der Geburt von Esau und Jakob von Neuem das Interesse, in welchem der Referent die Entfernung der Söhne Abrahams aus Isaaks Nähe so eben berichtet hatte. Auch Esau (= Edom) ist der Erstgeborne, wodurch das verhältnissmässig höhere Alter des nahe verwandten Volks der Edomiter anerkannt ist, aber erst an Jakob, dem Zweitgebornen, und dessen Nachkommen haben sich Gottes Segnungen erfüllt. Es muss mithin vom Standpunkte der Hebr. Nationalsage aus dem Jakob der Vorzug vindicirt werden, was hier minder leicht ist, als bei Abrahams Söhnen, da auch Esau Sohn der legitimen Gattin ist. Die Sage, die übrigens dem Charakter des sonst in Schatten gestellten Esau alle Gerechtigkeit wiederfahren lässt, ihn namentlich als geraden, biederen, treuherzigen Mann schildert, bewerkstelligt dies auf mehrfache Weise, und lässt daneben Jakobs schlaues, berechnendes Benehmen, das dem strengeren Moralisten anstössig sein kann, vollkommen tadellos erscheinen. Denn Esau verheirathet sich mit kanaanitischen Frauen C. 26, 34. und wird dadurch, wie eben bemerkt, unwürdig der Stammvater des gottgeweiheten

Volks zu werden. Dies festgehalten, erscheint Jakobs Erschleichen des besseren Segens C. 27. dem Hebräer nur gerecht, und dieselbe Tendenz hat die vorliegende Erzählung der Grundschrift, wenn Esau leichtsinnig gegen ein Linsengericht das Erstgeburtsrecht, welches bekanntlich einen grösseren Erbantheil (Deut: 21, 17.), grösseres Ansehen im Stamme, namentlich die Nachfolge als Scheikh dem erstgebornen Sohne zusicherte, seinem Bruder und zwar freiwillig abtritt. So ist Jakob der rechtmässige Erbe der Segnungen Abrahams, und nichts anderes will eben die Volkssage darin erreichen. Dass der Referent aber nach der Volkssage berichte, geht zur Genüge aus der Weise hervor, wie die Namen *Esau*, *Edom*, *Jakob* benutzt sind, wenn er Esau v. 25. rothhaarig, wie einen Pelzmantel geboren sein lässt, v. 30. den Namen *Edom* vom rothen Linsengerichte ableitet, ja sogar gegen alle physische Möglichkeit v. 26. *Jakob* bei seiner Geburt die *Ferse* seines Bruders erfassen lässt. Niemand verkennt hierin das etymologische Spiel, das dem Oriente so leicht jede gründliche Forschung ersetzt. — Was endlich die angedeuteten historischen Verhältnisse betrifft, so finden wir bestimmtere Beziehungen nur beim Ergänzer. Die Grundschrift übernimt es blos, die Vorzüglichkeit des eigenen Volks nachzuweisen. Sie kennt ohne allen Nationalhass Edom noch als ein freies Volk, das nach C. 36, 31. ff. unter eigenen Regenten stand, und an letzterer Stelle wäre der Ort gewesen, wo sie Edoms Unterjochung durch die Hebräer hätte berichten müssen, wenn sie bereits dem Verfasser bekannt gewesen wäre. Allein diese kennt erst der Ergänzer a. u. St. V. 23. vgl. Num. 24, 18., und es unterliegt keinem Zweifel, dass Davids Eroberungen 2 Sam. 8, 14. gemeint sind. Wenn daneben aber derselbe Referent C. 27, 40. Edoms Befreiung kennt, so zwingt nichts an die Zeiten Jorams 2 Reg. 8, 20. zu denken, da die Empörung der Edomiter unter Salomo 1 Reg. 11, 15. ff. ausreicht.

V. 20. Bethuël wird genannt: der Aramäer aus Paddan-Aram, während wir aus C. 24, 10. wissen, dass er in אֲרַם נַהֲרַיִם wohnte. Schon hieraus geht die Identität

beider Namen hervor und erhellt weiter aus C. 28, 2. 31, 18. 35, 9. 26. vgl. m. 48, 7., wo פַּדָּן allein steht. Alle diese Stellen gehören aber der Grundschrift an, was irrthümlich *v. Bohlen* in Abrede stellt, und so wird dies פַּדַּן אֲרָם a. u. St. zu einem sprachlichen Argumente für die hier behauptete Ableitung des Stücks. פַּדָּן ist das *Ackerland* (s. Lex.) ein aus dem Aramäischen beibehaltenes Wort (vgl. C. 31, 47.), mithin פַּדַּן אֲרָם das dem Ackerbau unterworfene Mesopotamien, übersetzt שְׂדֵה אֲרָם bei Hos. 12, 13., die *campi Mesopotamiae* des Curtius III, 2, 3. Bekanntlich war aber nur das nördliche Mesopotamien fruchtbar (vgl. Strab. XVI. S. 288. m. 292.) und in diesem lag Harran.

V. 21—23. Auf das vertrauensvolle Gebet (1 Chr. 5, 20.) Isaaks nimt sich Jehova der Unfruchtbaren an. לְנֹכַח hier *für*, wie נֶגֶד Ex. 8, 24., vgl. Ew. §. 532. *Winer* Lex. S. 624. — Als die Kinder sich im Mutterleibe, wie Akrisios und Proitos bei Appollod. II, 2, 1., stossen, hielt dies Rebekka für ein böses Omen, und daher die verzweifelte Frage: *wenn es also, wozu bin ich doch?* d. i. wenn ich zu solchem Ungemach bestimmt bin, wenn ich Söhne zum Bruderzwist gebären soll, warum bin ich in die Welt gekommen? Ganz in derselben Weise fragt Rebekka לָמָּה לִּי חַיִּים C. 27, 46., als sie sich betrübt über die Verunedelung ihres Stammes. לָמָּה זֶּה wie C. 18, 13. So schon der Syrer. Vgl. Ew. §. 579. Dagegen *Vater*, *v. Bohlen* u. a. „warum bin ich schwanger geworden?“ — Der die spätere Zeit vor Augen habende Erzähler lässt nun Rebekka in dieser Ungewissheit *Jehova befragen* vgl. 2 Reg. 3, 11. 8, 8. m. 1 Sam. 9, 9., und ihr wird ein etwas dunkel ausgedrückter Orakelspruch zu Theil, in welchem das spätere Verhältniss der Edomiter zu den Israëliten angedeutet liegt. S. 419. Denn wie צָעִיר als *natu minor* C. 43, 33. 48, 14. auf Jakob geht, so sicher רַב vgl. Hiob 32, 9. = בְּכוֹר auf Esau.

V. 24. vgl. C. 38, 27. und 1 Sam. 4, 19. מָלְאוּ הַיָּמִים ist auch C. 29, 21. von der abgelaufenen Frist (der Dienst-

zeit) vgl. v. 27. gesagt, wie 1 Sam. 18, 26. — V. 25. 26. Des etymologischen Spiels mit den Namen der Söhne Isaaks gedachten wir so eben (S. 419.). Der nachmalige Bewohner von Seïr (s. S. 312.) und Stammvater der Edomiter, deren Benennung sicher mit dem rothen Meere in Verbindung steht, muss אַדְמֹנִי *rothhaarig* (1 Sam. 16, 12. 17, 42.) geboren sein, rauh vgl. C. 27, 11., wie ein אַדֶּרֶת שֵׂעָר d. i. *ein Pelzmantel* Zach. 13, 4., und davon benannte man ihn עֵשָׂו *den Haarigen*, vgl. أعثى *pilosus*, عثوة *coma prolixa*. Ebenso muss יַעֲקֹב, d. i. *der Listige* (s. S. 379.) von עָקַב *überlisten* C. 27, 36. — und dies ist sein hervorstechender Charakter in den Nationalerzählungen C. 27. 30, 35. ff. u. a. — seinen Bruder bei der Ferse עָקֵב fassen, worin Hosea 12, 4. dem Pentateuche folgt. — בְּלֶדֶת אֹתָם Ew. §. 545.

V. 27 — 34. Esau tritt sein Erstgeburtsrecht an Jakob gegen ein Linsengericht ab, benutzt zu einer neuen Ableitung von Edom. — Den Uebergang bildet v. 27. die Bemerkung, dass Jakob ein אִישׁ תָּם, nicht ein *rechtschaffener*, sondern ein *sittsamer* Mann, der Mutter Liebling, geworden sei, so dass das stillere Hirtenleben (יֹשֵׁב אֹהָלִים vgl. C. 4, 20.) dem roheren Treiben des Jägers (אִישׁ שָׂדֶה s. S. 65.) als ehrenwerther entgegengesetzt wird. — V. 30. „*Lass mich essen von dem Rothen, dem Rothen da!*" spricht der ermüdet vom Felde kommende Esau in grosser Hast nicht einmal das Gericht, das Jakob gekocht, nennend. Vortrefflich passt dazu das ἅπ. λεγ. לָעַט, das nach seinem Wurzelbegriffe vgl. לוּעַ, لعظم eigentlich *gierig verschlingen* bedeutet. Aus v. 34. geht hervor, dass er Linsen gekocht hatte, eine noch jetzt bei den Arabern beliebte Speise. S. *Rosenm.* Morgl. Th. 1. S. 116. Dass עֲדָשִׁים, 2 Sam. 17, 28. Ez. 4, 9. mit Bohnen verbunden, *Linsen* sind, ist nach unserer Stelle, wo sie roth aussehen, wahrscheinlich und durch das Arab. عدس *lens* gewiss. Noch die Sept. kennen die Bedeutung, obwohl man später ein anderes Wort dafür gehabt zu haben scheint, wie aus

dem Irrthume des Chronisten I, 11, 12. vgl. m. 2 Sam. 23, 11. hervorgeht. — V. 32. אָנֹכִי הוֹלֵךְ לָמוּת, wohl nicht: „ich bin fast todt vor Hunger“ (*Schum.*), was einen sonderbaren Grund zum Abtreten der Erstgeburtsrechte enthielte, da im väterlichen Hause diese Todesgefahr leicht beseitigt werden konnte. Vielmehr meint Esau: früher oder später werde ich doch den Todesgefahren erliegen, denen mich meine Lebensweise täglich entgegen führt, ein Gedanke, den auch die arabischen Helden mehr als einmal aussprechen, vgl. Hamas. S. 20. v. 2., S. 247. v. 2. u. a.

Cap. 26, 1 — 33.

Einschaltung vom Ergänzer. Isaak zieht wegen einer Hungersnoth in das Gebiet der Philistäer, wo Jehova ihm mit Wiederholung der Segnungen Abrahams die Weisung giebt, nicht bis Aegypten vorzudringen, sondern in diesem Lande zu verbleiben. Da giebt nun Isaak zu Gerar seine Gattin für seine Schwester aus, weil er für sein Leben fürchtet, der Betrug wird aber von Abimelech selbst entdeckt und der Patriarch durch den König des Landes vor jeder Beeinträchtigung seiner Rechte geschützt (v. 1 — 11.). Der Segen Jehovas begleitet Isaak in allen seinen Unternehmungen, er erndtet hundertfältig, und sein Reichthum wird so überaus gross, dass die eifersüchtigen Philistäer durch Verstopfung der Brunnen, welche Abraham gegraben, ihm Hindernisse in den Weg legen, ja sogar Abimelech selbst ihm den längeren Aufenthalt in seinem Lande verweigert (v. 12 — 16.). So geht Isaak unter steten Anfeindungen wegen der Brunnen von Gerar allmälig bis Bersaba, wo Jehova ihm erscheint, seinen Schutz ihn verheisst, und Isaak darauf einen Altar erbaut (v. 17 — 25.). Abimelech geht ihm mit seinen Beamten nach und schliesst mit Isaak einen Vertrag, bei welcher Gelegenheit Bersaba seinen Namen erhält (v. 26 — 33.).

Niemand kann hier verkennen, wie die Volkssage einerlei Begebenheiten auf verschiedene Personen übertragen hat, denn was hier von Isaak erzählt wird, war den Hauptsachen nach schon oben bei Abraham (C. 12, 10. ff. C. 20. u. 21,

22. ff.) vorhanden, und der Fall ist zu beurtheilen wie 1 Sam. 17, 4. ff. vgl. m. 2 Sam. 21, 19.; Reg. I, 17, 12. vgl. m. II, 4, 2.; I, 17, 17. ff. m. II, 4, 18. u. a. Deutlich ist aber der gleichartige Stoff verarbeitet, um zu zeigen, wie Isaak, der Erbe der göttlichen Verheissungen (v. 3 — 5.), unter denselben Verhältnissen nicht minder als Abraham selbst von Gott geschützt und durch Gottes Segen zu einem mächtigen, reichen, selbst von fremden Herrschern geachteten Stammoberhaupte erwachsen sei, ob des Bundes willen, den Gott mit Abraham geschlossen. Zu dem Zwecke setzt der Erzähler die früheren Verheissungen v. 3 — 5., von der Grundschrift ganz übergangen, an die Spitze, und sie sind hier, wo Isaak zuerst selbstständig handelnd auftritt, eben so nothwendig wie C. 12, 2. 3., um zu wissen, worauf der darnach erzählte Wachsthum beruhe, und sie treffen hier so sehr mit der auch aus C. 27, 13. ff. ersichtlichen Tendenz des Erzählers zusammen, dass wir auf keinen Fall mit *Hitzig* Begr. d. Kr. S. 169. eine späte Interpolation (v. 2 — 5.) anerkennen können. Vgl. S. 390. *Ranke* Untersuch. S. 219. ff. Daneben bemüht sich der Erzähler, obschon die Begebenheiten für verschieden von denen in Abrahams Leben erachtend, seiner Auffassung gemäss dieselben doch den früheren möglichst ähnlich darzustellen. Eine Hungersnoth ist auch hier v. 1. mit deutlicher Rückbeziehung auf C. 12, 10. ff. die Veranlassung zum Zuge nach Gerar, und Isaak wollte, wie dort Abraham, nach Aegypten wandern. Unverkennbar ist, der chronol. Schwierigkeiten ungeachtet, Abimelech derselbe, der schon C. 20. erfahren hatte, wie Gott die Seinigen schütze und hier v. 9. ff. nichts eiligeres zu thun hat, als die Rechte des Sohnes Abrahams sicher zu stellen, und sodann v. 26. ff. mit Pichol, seinem Heerführer, wie C. 21, 22. dem mächtigen Emir nachzuziehen, um den alten Bund zu erneuern. Isaak geht nach Bersaba v. 23. und ruft dort den Namen Jehovas an v. 25. wie Abraham C. 21, 31. 33. Ueberall ist auf die früheren, schon bekannten Begebenheiten Rücksicht genommen, des Aufenthalts Abrahams in jenen Gegenden gedacht v. 15. 18. vgl. m. C. 20. 21., öfters fast mit denselben

Worten berichtet vgl. v. 9. m. C. 20, 11.; v. 10. m. 20, 9.; v. 28. m. 21, 22.; v. 29. m. 21, 23., so dass die Auffassung des Referenten nicht dunkel sein kann. Dass aber, wie hier angenommen wurde, nur der Ergänzer erzähle, dafür spricht zunächst der constant beibehaltene Gottesname יְהוָה, selbst in Abimelechs Munde v. 28. 29.; nicht minder entscheidend v. 4. vgl. zu C. 12, 2.; ferner die deutliche Gleichheit des Ausdrucks v. 3. vgl. m. 13, 5.; v. 7. m. 12, 11. 12.; v. 29. m. C. 24, 30., und neben anderem schon angeführten die obigen Rückbeziehungen theils auf seine eigenen Erzählungen, theils auf die der Grundschrift, die gerade hier das bisher durchgeführte Verhältniss beider Erzähler zu einander sehr anschaulich machen.

V. 1—5. Isaak will nach Aegypten, aber Gott gebietet ihm im Philistäerlande zu bleiben, weil er ihm alle diese Länder zum Besitz geben wolle. Neben dieser Verheissung des Besitzes des Landes giebt ihm Gott noch die einer zahlreichen Nachkommenschaft, ob der Treue des Abraham. — Wenn der Erzähler v. 5. sagt: *weil er bewahrte mein Gebot, meine Befehle, meine Gesetze und meine Mahnungen*, so häuft er die Synonyma, um den unbedingten Gehorsam in allen Fällen des Lebens auszudrücken. Diese Häufung wird allerdings später eine übliche Ausdrucksweise, um alle Arten der Gesetze zu umfassen vgl. 1 Reg. 2, 3. 6, 12. 2 Reg. 17, 34. 37. Neh. 9, 13., kann aber hier um so weniger als Beweis später Abfassung gelten, da ja auch dem Ergänzer bereits der ältere Pentateuch vorlag.

V. 8. Abimelech blickt *durch das Fenster* (Prov. 7, 6. Jud. 5, 28.) und sieht *Isaak scherzen mit Rebekka*, wo יִצְחָק מְצַחֵק ein beabsichtigtes Wortspiel bilden. Abimelech erkennt aus diesem Scherzen v. 9., dass Reb. das Weib Isaaks sein müsse, weshalb es, wenn auch nicht von Obscönitäten, doch von Liebkosungen, Tändeleien zu verstehen ist. Abimelech blickt aber von seiner königlichen Burg herab auf die niedrigeren Wohnungen, wie David 2 Sam. 11, 2. — V. 10. כִּמְעַט שָׁכַב *beinahe hätte gelegen*, wie Prov. 5, 14. Ew. §. 627.

V. 12—16. Der wachsende Reichthum Isaaks erregt die Eifersucht der Philistäer, bis Abimelech den übermächtigen Emir aus seiner Nähe entfernt. — Hier treibt nun Isaak, obschon wandernder Nomade, v. 12. Ackerbau wie Jakob C. 37, 7., und diese Sitte der Nomadenstämme, das Feld zu bestellen, um nach der Erndte weiter zu ziehen vgl. Jes. 32, 20. kömmt noch jetzt unter den Arabern vor. S. *Burckhardt* bei *Hitzig* z. Jes. S. 384. Sein Ertrag ist ausserordentlich, nämlich hundertfältig, und es soll dies der durch sorgfältigere Behandlungsart des ergiebigen Bodens (*Gesen.* z. Jes. I. S. 846. ff.) erhöheten Fruchtbarkeit ungeachtet hier als ein besonderer Segen Gottes betrachtet werden. — Die Variante *ἑκατοστεύουσαν κριθήν* (שְׂעֹרִים), welche mit den Sept. die meisten A. Ueb. ausdrücken, ist gegen die masorethische Lesart מֵאָה שְׁעָרִים zu verwerfen, weil sie den reichen Ertrag auf eine bestimmte Getreidegattung einschränkt. שַׁעַר ist im Chald. *Maass* (eigentl. *aestimatio* vgl. سِعْر *pretium annonae*). Daher: *er fand hundert Maass* d. i. das Hundertfache. — V. 13. גָּדֵל f. *reich und vermögend werden*, wie C. 24, 35. Hiob 1, 3. — V. 14. vgl. S. 298.

V. 17—25. Die nachfolgende Erzählung von Isaaks Aufenthalte im Vadi Gerar (S. 251.), dem Restituiren der von Abraham angelegten Brunnen mit alten Namen, welche der Erzähler mit den Anfeindungen durch die Philistäer in Verbindung setzt (עֵשֶׂק *Hader* v. 20., שִׂטְנָה *Anfeindung* v. 21., רְחֹבוֹת v. 22. aufgefasst als *Weite* d. i. Beglückung, vgl. S. 192.), dient nur dazu, um auf Bersaba hinüber zu leiten v. 23., welches hier ganz in der Wichtigkeit erscheint, wie es die Grundschrift C. 21. kennt, s. S. 386. Isaak lebt aber auch nach der Grundschrift C. 28, 10. zu Bersaba, und wir erkennen hierin wieder den ausfüllenden Ergänzer. — Ebenso kehrt in der Erzählung

V. 26 — 33. von dem erneuerten Bündnisse nur Bekanntes wieder. Vgl. S. 385. — In אֲחֻזַּת מֵרֵעֵהוּ v. 26. nehmen die Sept., Syr., Vulg., Saad. אֲחֻזַּת als Nom. pro-

prium (mit der Endung *ăt* vgl. גְּלָת), wie ein solches schon durch פִּיכֹל zu erwarten ist. Er ist *Freund des Königs* = רֵעֶה הַמֶּלֶךְ 1 Reg. 4, 5., רֵעַ חמ׳ 1 Chr. 27, 33. d. i. ein königlicher Rath. Derselbe Ausdruck kommt für hohe Staatsbeamte auch bei Griechen und Römern vor, s. *Gesenius* zu Jes. I. S. 696. Sept. *νυμφαγωγός*. Ueber die Form מֵרֵעֵהוּ wie Prov. 19, 7., s. Ew. §. 426. *b*. Dagegen Onk. „und ein Gefolge von seinen Freunden", was zwar durch das sich eindrängende מִן nicht unmöglich wird vgl. Ew. §. 497., aber dem אֲחֻזַּת eine fremde Bedeutung unterschiebt. — V. 28. אָלָה ein eidlich bekräftigtes *Bündniss*, s. S. 325. — V. 29. תַּעֲשֶׂה steht hier nach der Schwurpartikel אִם, wie nach אַל 2 Sam. 13, 12. Jer. 17, 17. Ew. §. 290. Ohne Grund würde es aber in einfachen Bedingungssätzen wie C. 31, 50. stehen.

Cap. 26, 34. — Cap. 28, 9.

Zum grossen Leidwesen seiner Aeltern nimt Esau zwei Hethitische Weiber, und dadurch kommt bei der Mutter der Entschluss zur Reife, ihrem Lieblinge Jakob den Erstgeburtssegen zu verschaffen. Als nun Isaak, ein schon vor Alter erblindeter Greis, seinen erstgebornen Sohn Esau zu segnen wünscht, und dieser sich auf dem Felde befindet, um ein Wild zur Erquickung seines Vaters zu erjagen, gelingt es durch List der Rebekka den Jakob so auszustatten, dass er sich als Esau seinem Vater vorstellen kann und von diesem den Segen der Erstgeburt, der ihm namentlich die Herrschaft über seine Brüder zusichert, wirklich erhält. Kaum noch erhält Esau, der inzwischen ankommt, einen zweiten, untergeordneten Segen, in welchem ihm prophetisch seine Unterwürfigkeit unter Jakob und seine endliche Befreiung verkündet werden, und durch die Hinterlist aufgebracht, beschliesst er seinen Bruder zu tödten. Rebekka beugt vor dadurch, dass sie Jakob anräth einstweilen zu Laban, ihrem Bruder, nach Mesopotamien zu gehen. Mit Unwillen äussert sich daneben Rebekka über die hethitischen Schwiegertöchter und auch Isaak vereint damit den Wunsch, dass nicht Jakob

in gleicher Weise sich möge am Adel seines Stammes vergehen. Er ermahnt deshalb den noch ledigen Jakob keine Kanaaniterin zu wählen, sondern nach Mesopotamien zu wandern und um eine Tochter Labans zu werben, ihm den Schutz und Segen seines Gottes verheissend. Da sieht Esau, dass seine kanaanitischen Frauen seinen Aeltern lästig seien, und geht deshalb zu Ismaël, dessen Tochter Machalath er als dritte Frau nimt.

Schon diese kurze Uebersicht des Inhalts weist aus, wie nach gegenwärtiger Form des Buchs ein fortlaufender Gedanke die hier erzählten Begebenheiten verkettet. Esaus Verheirathung mit Kanaaniterinnen, eine vom Standpunkte der hebräischen Nationalsage nicht geringfügige Sache, wird Anlass, dass die Mutter, gegen Isaaks Absicht (vgl. 27, 3. 33.), den Jakob zum besseren Segen der Erstgeburt verhelfen will, und somit leiten C. 26, 34. 35. ein zur darauffolgenden Erzählung C. 27., welche ihrer Tendenz nach ganz der in C. 25, 27 — 34. parallel läuft. Jakob erhält den Segen, und der Widerwille gegen die Hethiterinnen wird abermals C. 27, 46. Anlass zu der Reise Jakobs zu Laban Cap. 28. Nichtsdestoweniger ist aber das in Rede stehende Stück doch nicht das zusammenhängende Werk eines Verfassers. Beginnen wir die Prüfung mit dem Schlusse des Stücks, so ist es nicht zweifelhaft, welcher Erzähler C. 28, 1—9. rede, da uns v. 3. 4. קְהַל עַמִּים, אֶרֶץ מְגֻרִים, הִפְרָה וְהִרְבָּה, אֵל שַׁדַּי, אֱלֹהִים (wie C. 48, 4.) die charakteristischen Ausdrücke der Grundschrift vgl. S. 340. begegnen, überhaupt diese Verse so deutlich auf die Segnungen Abrahams C. 17. zurückweisen, dass die Grundschrift nicht zu verkennen ist. Nichts dagegen beweist die Nachbildung von C. 28, 1. in C. 24, 3., da auch sonst gern der Ergänzer seine Farben von der Grundschrift entnimt. Wie nun der Verf. der alten Schrift seiner Redeweise gemäss (z. 25, 20.) v. 2. פַּדֶּנָה אֲרָם sagt, so weist dasselbe v. 7. auf denselben Verfasser zurück, wie auch v. 9. auf C. 25, 13., abermals eine Stelle der Grundschrift. Aber v. 8. ist erst durch C. 27, 46. verständlich und letzterer Vers, der den Uebergang zum Folgenden bildend unentbehrlich ist, erhält erst durch

C. 26, 34. 35. Licht und Sinn, so dass wir gezwungen sind, auch diese Verse aus der Grundschrift herzuleiten. Man übergehe nun C. 27, 1—45., verbinde C. 26, 34. andererseits mit 25, 34. und man hat die engzusammenhängende, in sich abgeschlossene Erzählung der Grundschrift, welche, nachdem sie Jakob das Erstgeburtsrecht vindicirt hat, rasch fortschreitet zu den Motiven, welche Esau aus dem Hause entfernen, Jakob zur Wanderung nach Mesopotamien veranlassen, und es kann dann nicht befremden, dass in C. 28, 1—5. die C. 27. erzählten Vorgänge ganz ignorirt sind. — Ganz anders verhält es sich dagegen mit C. 27, 1—45., wo alles für den Ergänzer spricht, der die zusammenhängende Erzählung der Grundschrift vor sich hatte. Denn abgerechnet das in der poët. Segensformel v. 28. nicht befremdende הָאֱלֹהִים ist hier constant v. 7. 20. 27. יְהוָה gebraucht, הִקְרָה v. 20. wie C. 24, 12.; v. 29. erinnert an C. 12, 3., עַל־חַרְבְּךָ תִחְיֶה v. 40. an die ähnliche Verheissung über Ismaël C. 16, 12., so wie die ganze Farbe der Darstellung unverkennbar die des Ergänzers ist. Obschon nun die nachgebrachte Erzählung ein isolirtes Stück für sich ist, so hat sie der Verfasser doch so dargestellt und eingeordnet, dass sie mit den Nachbarstücken der Grundschrift harmonire. Nicht allein die oben besprochene Stellung nach C. 26, 35. beweist dies, und der Ausgang V. 41—45., wodurch zur nachfolgenden Reise Jakobs hinübergeleitet wird, sondern auch v. 4. ist auf C. 25, 28. angespielt, v. 11. die Ezählung C. 25, 25. benutzt, Jakob erscheint hier recht eigentlich als der Liebling der Mutter vgl. C. 25, 28., ja sogar v. 36. betrachtet Jakobs Erlangen des Erstgeburtsrechtes als etwas vom hier Erzählten wesentlich verschiedenes und bezieht sich deutlich auf C. 25, 31. ff. Nur wenn man das wahre Verhältniss beider Referenten zu einander verkennt, wird man sich hier in unauflösliche Schwierigkeiten verwickeln.

Cap. 26, 34. 35. Die hethitischen Frauen Esaus werden hier genannt: Jehudith, die Tochter Beëris, und Ba'smath (nicht Bosmath), die Tochter Elons, und C. 28, 9. ist Machalath Tochter Ismaëls. Dagegen ist C. 36, 3. Ba-

s'math Tochter Ismaëls, v. 2. heisst Elons Tochter Ada (vgl. C. 4, 19.) und die andere Kanaaniterin ist Oholibama aus hevitischem Geschlechte. An eine Vereinigung der widersprechenden Angaben durch Deutung ist nicht zu denken, und hier möge nur bemerkt sein, dass das Stück C. 36. sich auch sonst wesentlich vom Uebrigen unterscheidet. — Diese Kanaaniterinnen waren Esaus Aeltern מֹרַת רוּחַ *ein Kummer* (wie Prov. 14, 10. vgl. m. 31, 6.) ob der Verunedlung des Stammes. Andererseits ist, wie bekannt, die Geschichtsdarstellung geschäftig, die Aufnahme der Rahab und Ruth in die Gemeinde Israëls durch deren Vortrefflichkeit zu rechtfertigen. Falsch die Sept. *ἦσαν ἐρίζουσαι*, Onk. *rebelles et immorigerae*, abgeleitet von מָרָה.

Cap. 27, 1—4. Isaak sendet seinen Sohn Esau auf die Jagd, dass er ihm ein Wild zubereite und darnach den väterlichen Segen empfange.

V. 1. Isaak ist vor Alter erblindet, wie Jakob C. 48, 10., Eli 1 Sam. 3, 2. Vgl. 1 Reg. 14, 4. Koh. 12, 3. m. Deut. 34, 7. מֵרְאוֹת Ew. §. 526. = לֹא יוּכַל לִרְאוֹת C. 48, 10. — V. 3. „*deinen Köcher und Bogen*". תְּלִי (*ἅπαξ λεγόμ.*) ist nach Onk., Syr. *das Schwert*, wahrscheinlich nur gerathen nach Stellen wie C. 48, 22. Dem Zusammenhange angemessener Sept., Vulg. *der Köcher* = אַשְׁפָּה (welches aber am frühesten erst Jes. 22, 6. vorkommt), mit dem Bogen zusammengestellt, wie Jes. 7, 24. 2 Reg. 13, 15. Pfeile und Bogen verbunden sind. Von תָּלָה ist es gebildet wie das stammverwandte דְּלִי. — צֵידָה ist von der Masora gegen צַיִד verworfen, weil die Form gewöhnlich *Reisekost* bedeutet C. 42, 25. 45, 21. Aber es scheint das Fem. nach Analogie von אֳנִיָּה das Einzelne aus der Masse auszuscheiden (Ew. §. 368.), mithin hier der Sache ganz angemessen *ein Stück Wildpret* zu bedeuten, was durch v. 5. 7. nicht unmöglich wird.

V. 5—18. Rebekka beredet Jakob, zwei Böckchen von der Heerde zu holen, sie nach Isaaks Geschmacke zuzubereiten, um unter Esaus Form den besseren Segen zu erlangen. Widersträubend anfangs folgt er. Die Mutter

bekleidet ihn mit Esaus Kleidern, zieht ihm die Ziegenfelle über Hals und Hände, da Esau ein behaarter Mann war (v. 11.), giebt ihm Brot und das zubereitete Gericht, und so erscheint Jakob vor Isaak.

V. 5. Für לְהָבִיא, gerechtfertigt durch v. 4. u. 7., haben die Sept. *τῷ πατρὶ αὐτοῦ* nach einer erleichternden Variante לְאָבִיו. — V. 12. מְתַעְתֵּעַ *irrisor*, wie es mit grosser Uebereinstimmung die A. Ueb. geben, vgl. הִתַּעְתֵּעַ 2 Chr. 36, 16., ist eigentlich = متغتغ *ein Stammler* (vgl. تغتغ) und erhält seine Bedeutung wie לֵץ Prov. 21, 24. Auch hier kann nur der Spötter gemeint sein, der sich am Heiligsten fluchwürdig vergeht, der Betrüger, nicht der, der überhaupt einen unzeitigen Scherz treibt (*καταπαίζων* Sym.) = מְצַחֵק, wie *v. Bohlen* will. Das von letzterem angeführte ثغى heisst auch nicht *necken*, sondern *blöken* von der Heerde. — V. 13. vgl. zu C. 16, 5. — V. 16. ist die morgenländische Kämelziege gemeint, deren schwarzes seidenartiges Haar auch von Römern zu künstlichem Ersatz des Menschenhaars verwendet wurde, Martial. XII, 46. Die Stelle Cant. 4, 1. ist aber nicht analog.

V. 18—29. Jakob bringt seinem Vater das Gericht, kündigt sich an als Esau und verlangt den Segen. — Mit vieler Wahrheit schildert hier der Erzähler die Zweifel des blinden Greises, dem Jakobs Stimme (v. 22.) auffällig ist. Er wundert sich v. 20., wie der vermeinte Esau so schnell ein Wildpret erjagt habe, er betastet ihn, und es sind Esaus Hände; lässt sich von ihm küssen, und er riecht den Duft der Kleider Esaus. Wahrlich! es gehörte viel Dreistigkeit dazu, dieser sichtbaren Angst des Vaters gegenüber auf die Frage: *bist du denn wirklich mein Sohn Esau* (v. 24.) antworten zu können: *ich bin es.* Endlich kann Isaak nicht mehr zweifeln, und nachdem er gespeist, ertheilt er Jakob den oben erwähnten Segen der Erstgeburt. — Isaak, als er Jakob segnet, steht in der Meinung, es sei Esau, und als er den Betrug entdeckt v. 33. ist er nicht mehr im Stande, die Wirkung des ertheilten Se-

gens aufzuheben und ihn dem zu verleihen, für den er ursprünglich bestimmt war. Der Segen ist somit aufgefasst als etwas Objectives, wobei der Wille dessen, der ihn giebt, kaum in Betracht kommt, sondern unwiderruflich einmal ausgesprochen in Kraft tritt.

V. 24. ist auch ohne Interrogativpartikel frageweise zu nehmen. Vgl. 2 Reg. 20, 9. Hiob 38, 18. Ew. §. 577. — Den Kuss v. 26. verlangt Isaak wohl, um auch durch den Geruch den nach der Heerde riechenden Hirten vom Jäger zu unterscheiden, welcher letztere nach dem Felde duftete. Wenigstens hebt dies Isaak v. 27. hervor: „*siehe der Duft meines Sohnes ist wie der Duft des Feldes, das Jehova gesegnet*“, und es kann in diesem Zusammenhange der v. 15. erwähnten Feierkleider ungeachtet nicht an parfümirte Gewänder (vgl. Cant, 1, 3. 3, 6. Ps. 45. 9. m. Prov. 7, 17.) gedacht werden, sondern an den würzhaften Duft des kräuter-, blumen- und saatenreichen Feldes. Esau war ja aber ein Mann des Feldes C. 25, 27. So ist der Duft des Libanon ein öfters vorkommender Vergleich Cant. 4, 11. Hos. 14, 7., wie von Arabiens duftenden Auen Herod. III, 113. Agatharchides oben S. 225. u. a. reden.

V. 28. 29. Mit dem Segen nimt die Rede poët. Farbe an. Daher der Parallelismus, die poëtischen Wörter und Formen לְאֻמִּים vgl. C. 25, 23., הֱוֵה vgl. Ew. §. 292., hier so wenig als הֱוִי Jes. 16, 4. ein späterer Chaldaismus, und eben daher wird הָאֱלֹהִים abzuleiten sein. — Zunächst verheisst der Segen v. 28. den Besitz eines fruchtbaren Landes d. i. Kanaans. Vgl. Deut. 8, 8. f. *Der Thau des Himmels*, oft Bild des Erquicklichen Mich. 5, 6. Hiob 29, 19., kommt als Hauptbeförderungsmittel der Fruchtbarkeit in Palaestina vgl. 1 Reg. 17, 1. ff. besonders in Segnungen und Verheissungen vor Deut. 33, 28. (vgl. Jes. 33, 28.), Zach. 8, 12. Hos. 14, 6. = בִּרְכֹת שָׁמַיִם מֵעָל unten C. 48, 25., welches Deut. 33, 13. durch „Thau, des Himmels kostbarste Gabe“ interpretirt ist. Ebenso in Verwünschungen und Drohungen 2 Sam. 1, 21. Hag. 1, 10. In dieser seiner

Eigenschaft geht auch hier der Thau den שְׁמַנֵּי הָאָרֶץ voran, welche sofort durch *Fülle an Getraide und Most* weiter erklärt werden. *Fettigkeit* f. Fruchtbarkeit, wie in שֶׁמֶן, שָׁמֵן, מִשְׁמַנִּים Jes. 5, 1. 28, 1. Deut. 32, 13. Num. 13, 20. Dan. 11, 24., דֶּשֶׁן Ps. 65, 12. — V. 29. wird Jakob zum Herrn seiner Brüder bestimmt, worin hauptsächlich der Vorzug durch den Segen der Erstgeburt bestand. Die Sept. weichen hier stark ab: *γίνου κύριος τοῦ ἀδελφοῦ σου, καὶ προςκυνήσουσί σοι οἱ υἱοὶ τοῦ πατρός σου*, weil sie die Beziehung der אַחֶיךָ, sichergestellt durch בְּנֵי אִמֶּךָ und v. 37., auf die benachbarten verwandten Völkerstämme missverstanden. Unnöthig verändern auch die Masorethen יִשְׁתַּחוּ Ew. §. 567. in יִשְׁתַּחֲווּ. — Zu den Schlussworten vgl. C. 12, 3. Ew. §. 571.

V. 30 — 40. Kaum hat Isaak den Segen vollendet so kommt Esau, bereitet das verlangte Gericht, bringt es seinem Vater und dieser in der höchsten Bestürzung jetzt erst den Betrug entdeckend vermag dem älteren Sohne kaum noch eine tröstliche Hoffnung zu geben. — Nicht ohne Wirkung wird die Erzählung fast eben so eingeleitet, wie das Vorhergehende, vgl. v. 31. 32. m. 18. 19.; v. 39. m. 28.

V. 33. גַּם־בָּרוּךְ יִהְיֶה *ein Gesegneter wird er sein* d. i. der jenem verliehene Segen wird ihm verbleiben. Isaak spricht damit die Ueberzeugung von der Unwiderruflichkeit des Segens (S. 431.) aus, und dazu passt Isaaks Entsetzen v. 33., Esaus bitterer Schmerz, seine wiederholte Frage: *hast du nicht auch mir einen Segen aufbewahrt?* v. 36. 38., seine wiederholte Bitte: *segne auch mich, mein Vater!* v. 34. 38. und Isaaks trostlose Antwort v. 37.: ihm habe ich Alles verliehen *und dir nun was soll ich thun, mein Sohn?* Dies alles harmonirt mit jenem vorausgeschickten Gedanken so sehr, dass wir ihn in diesem Zusammenhange für unentbehrlich halten. Ferner treffen die krit. Auctoritäten in גם ברוך יהיה zusammen, nur dass im Cod. Sam. (das *καὶ εὐλογημένος ἔσται* der Sept. würde nichts beweisen) וגם geschrieben ist, was

nach

nach Analogie von C. 32, 7. 42, 22. 28. 2 Reg. 13, 6. 23, 15. auch *Hitzig* Begr. d. Kr. S. 126. postulirt und, weil sonst גַּם keine Sätze einzuführen pflege, zum Beweise für eine Textesentstellung benutzt, die hinwegzuschaffen er die Emendation וָאֲבָרְכֵהוּ גַּם־בָּרוּךְ : יִהְיֶה vgl. Jos. 24, 10. vorschlägt. Aber גַּם steht hier nicht anders als C. 30, 8. 1 Sam. 28, 20., wo sich gleichfalls in Hdschr. וגם (in ersterer Stelle auch im samar. Texte) findet, wodurch a. u. St. die Variante ihr Gewicht verliert. Gegründeter dagegen ist die zweite Schwierigkeit, welche der genannte Kritiker scharfsinnig durch die Veränderung des יהיה in והיה zu beseitigen sucht, nämlich die Verbindungslosigkeit zu Anfange von v. 34. Da wir indess des יִהְיֶה im Vorhergehenden nicht entbehren können, und da ferner Cod. Sam. und Sept. hier noch וַיְהִי, das leicht nach יִהְיֶה schwinden konnte, ausdrücken, so scheint es leichter mit *Ewald* kr. Gr. S. 547. und *Schumann* diese Lesart zu recipiren. Vgl. C. 24, 30. 52. 29, 13. 39, 13. 1 Reg. 21, 15. 16. 27. u. a. — בָּרְכֵנִי גַם־אָנִי *segne auch mich!* wie v. 38. Prov. 22, 19. Ew. §. 560. Doch nicht ausschliesslich bei zwischentretendem גַּם kommt diese energische Wiederholung des Suff. Verbi vor, vgl. Zach. 7, 5. — V. 36. vgl. C. 25, 31., S. 428.

V. 39. 40. Esau erhält einen Segen, der wenig trostreiches aussagt. In einem unfruchtbaren Lande soll er ein rauhes Beduinenleben führen, seinem Bruder unterworfen sein und nur die Hoffnung behalten, durch die eigene Kraft das fremde Joch abwerfen zu können. Der Sinn von v. 39. kann unmöglich sein: *fertilem terram habitabis e coelo large roratam.* Denn מִשְׁמַנֵּי von מִשְׁמָן (s. z. v. 28.) abzuleiten wehrt מִטַּל, und beides wie oben bei dem Segen über Jakob zu fassen ist einerseits gegen den Zusammenhang, wenn Isaak v. 37. klagt, dass er nichts mehr zu verleihen habe und namentlich dabei der fruchtbaren Wohnsitze gedenkt, andererseits gegen die Natur des hier gemeinten Gebirges Seïr (Gebalene), welches nach *Seetzen* das ödeste und unfruchtbarste Gebirge vielleicht in der

Welt ist. Vgl. *Rosenm.* Alterthk. II, 1. S. 126. Der Sinn ist vielmehr (mit *Cler.*, *Vat.*, *Schum.*, *v. B.*): „sonder Fett der Erde ist dein Wohnsitz und sonder Thau des Himmels von oben“, wie מִפָּחַד sonder Furcht Hiob 21, 9. Ew. §. 526. Dass aber dieselbe Ausdrucksweise vermöge eines Wortspiels hier und v. 28. in entgegengesetztem Sinne steht, ist wie C. 40, 13. u. 19. — Nicht auf des Landes Reichthum kann also Isaak den Esau verweisen. Dazu passt v. 40. *über deinem Schwerte sollst du leben* d. i. durch das Schwert, so dass dasselbe als Mittel aufgefasst wird, welches den Lebensunterhalt sichert, oder als Basis für das Leben dient. Daher עַל wie Jes. 38, 16. Deut. 8, 3. Ez. 33, 19. S. *Hitzig* zu Jes. S. 446. Hierdurch wird Esau zum kriegerischen Beduinen (vgl. C. 16, 12.) bestimmt, und so durchzieht in der Sage C. 32. 33. er selbst schon mit seinen Schaaren zu Jakobs Schrecken das Land. Noch Josephus B. J. IV, 4, 1. schildert die Idumäer als eine unruhige, stets schlagfertige, heldenmüthige Nation, und so bewiesen sie sich während der ganzen Periode der hebräischen Oberherrschaft in Idumäa (*Rosenm.* Alterth. III. S. 71. ff.), worauf schon hier angespielt wird. Vgl. S. 419. — Doch nicht auf immer soll dieses Joch der Knechtschaft dauern, — und gerade hierin liegt der einzige Trost, den er ihm geben kann — er wird es, wenn er sich widerspenstig widersetzt, durch die eigene Kraft abwerfen. Der Begriff des poëtischen הריד muss den Wurzelelementen רד gemäss *laufen* vgl. רוּד sein = رَادَ, welches von einer Frau (رَايِدَةٌ) gesagt wird, die stets bei ihren Nachbarinnen umherläuft (הֹמִיָּה וְסֹרָרֶת Prov. 7, 11.), besonders auch von einem unbändigen Thiere, das das Joch nicht duldet. Vgl. עָרַד. Hierin trifft der Stamm im Wesentlichen mit סָרַר, סֹרָרֶת zusammen, und während Ps. 55, 3. noch die Bed. *herumschweifen* deutlich ist, so ist Jer. 2, 31. Hos. 12, 1. die Bed. *widerspenstig, widersetzlich sein und handeln* nicht minder einleuchtend, was für u. St. ausreicht. Es ist mithin von der Eigenhilfe die Rede, zu welcher der Un-

terdrückte schreitet. Die A. Uebb. haben meist an יֵרֵד oder רָדָה gedacht. Ueber תאדר *quando potens factus fueris* im Cod. Sam. vgl. *Gesenius* de Pent. Sam. S. 38. — פָּרַק עַל = שָׁבַר עַל Jer. 2, 20. —

V. 41 — 45. leiten über zu der Erzählung der Reise Jakobs zu Laban. Esau beschliesst, seinen Bruder zu ermorden, wenn sein Vater gestorben sein wird und die sorgliche Mutter entzieht den geliebteren Sohn dadurch, dass sie ihm anräth, einstweilen die gefährliche Nähe Esaus zu meiden.

V. 42. „*Dein Bruder will Rache an dir nehmen, dich zu tödten*". Ueber הִתְנַחֵם = נִחַם Jes. 1, 24. s. *Hitzig* z. St. u. Ew. §. 258. *n.* — V. 45. deutet auf die Blutrache. Auch Esau hätte sterben müssen. Vgl. S. 181.

V. 46 — 28, 5. Jakob wird gesegnet und nach Mesopotamien gesandt, um sich ein Weib aus seinem Stamme zu nehmen. Nach gegenwärtigem Zusammenhange gelingt es der Mutter, den Hass der Brüder zu verheimlichen und einzig die unedleren Verbindungen Esaus mit Kanaaniterinnen missbilligend geltend zu machen, um auch Isaak für ihre Zwecke zu gewinnen. Im Uebrigen vgl. S. 427. f. — V. 46. לָמָּה לִּי חַיִּים s. z. C. 25, 22. — V. 4. Vgl. C. 17, 8.

V. 6 — 9. Esau verlässt freiwillig das Haus, weil er sieht, dass seine Frauen seinen Aeltern lästig sind. Es ist dies gleich hier erzählt um das Folgende nicht zu zerstückeln, denn was v. 7. vorausgesetzt ist, wird erst von v. 10. an erzählt. — V. 9. s. zu C. 26, 34. u. C. 25, 13. — עַל־נָשָׁיו *zu seinen Frauen hinzu*, wie C. 31, 50. Anders C. 32, 12. Ew. §. 531.

Cap. 28, 10 — 22.

Jakob wandert von Bersaba nach Harran. In der Nähe von Bethel übernachtet er auf dem Felde. Da erscheint ihm im Traumgesichte eine Leiter, die von der Erde bis in den Himmel reicht und auf ihr steigen die Engel Gottes auf und ab (v. 10 — 12.). Jehova selbst offenbart sich ihm hier als Gott Abrahams und Isaaks, wiederholt

die den Voraltern gegebenen Verheissungen und giebt ihm die Versicherung seines besondern Schutzes. Jakob erkennt beim Erwachen die Heiligkeit des Orts, weihet den Stein, auf dem er geruhet, zu einem Heiligthume und benennt den Ort Bethel. — Der Zweck der ganzen Erzählung ist deutlich in der Beziehung auf den heiligen Ort Bethel ausgesprochen, worüber schon S. 295. f. das Nöthige beigebracht ist. Auch hier soll die Heiligkeit des Ortes, zugleich der Ursprung des Namens „Gotteshaus" in der Patriarchenzeit nachgewiesen werden. — Es ist Streit darüber, ob dies Stück jehovistisch oder elohistisch sei. Folgen wir indess dem ersten und nächsten Kennzeichen, dem Wechsel der Gottesnamen, so trennen sich V. 13—16., worin יְהוָה gebraucht wird, leicht vom Uebrigen, das man für elohistisch halten muss. Dazu kommt, dass die entschiedenen Aehnlichkeiten, die *Stähelin* S. 61. mit C. 13, 14—16. 12, 3. findet, nur wieder die Verse 13—16. betreffen. Lassen wir sie zunächst dazwischen aus. Dann schreitet ruhig die Erzählung von den Vorbereitungen fort zu der Reise selbst, berichtet wie die Engel Gottes den auserwählten Patriarchen, der allein auf dem Felde allen Gefahren ausgesetzt übernachtete, schützend umschwebten, und wie Jakob heilige Gelübde an diesen ehrwürdigen Ort geknüpft hat. Doch nicht allein dass nichts wider die Grundschrift spricht, vielmehr der Zusammenhang und der Gottesname für dieselbe Zeugniss ablegen, begünstigt die Ableitung aus der älteren Originalschrift, sondern auch mit Nothwendigkeit fordern dies die Beziehungen in C. 31, 13. 35, 1—7., wo die Grundschrift des Steinmals und des Gelübdes Jakobs so wie der Erfüllung desselben mit Rücksicht auf u. St. gedenkt, obgleich man auch hier einen Widerspruch erkünstelt (vgl. 35, 14.) und diesen für die Verschiedenheit der Verfasser benutzt hat. Eins aber vermisst der Ergänzer in dieser Darstellung. Jakob verlässt hier zum ersten Male das väterliche Haus nachdem er in demselben das Erstgeburtsrecht und den besseren Segen erlangt hat. Es fehlt noch die göttliche Offenbarung und Verheissung, um ihn völlig zum Nachfolger Abrahams zu wei-

hen. Keine passendere Stelle konnte der Ergänzer dies einzuschieben finden, als bei der Angelophanie der Grundschrift. Daher das Einschiebsel v. 13 — 16., welches nach Form, Inhalt und Tendenz so sehr mit C. 12, 2. 3. 13, 14 — 16. 26, 3. 4. übereinstimmt, dass man Identität der Verfasser anerkennen muss. Die Grundschrift giebt diese Verheissungen in Weise von C. 17, 4 — 8. erst, als Jakob wieder auf dem verheissenen Boden erscheint C. 35, 10 — 12. Wie wir aber den Ergänzer bisher immer abhängig von der Grundschrift fanden, so auch hier v. 15, 16. Die scheinbare Beziehung in v. 10. auf C. 26, 23. beweist nichts, da der Ergänzer vielmehr nur wieder vorbereitet, wohl aber werden v. 21. — וְהָיָה לֵאלֹהִים von ihm abzuleiten sein, sich abermals an v. 20. anlehnend.

V. 11. וַיָּשֶׂם מְרַאֲשֹׁתָיו *und legte* ihn *unter sein Haupt* (hauptwärts), wie 1 Sam. 19, 13. מְרַאֲשׁוֹת *Kopfende* = מַרְאֲשׁוֹת Jer. 13, 18. s. Ew. §. 338.

V. 12. Der viel besprochene Traum des Jakob, durch welchen er der schützenden Nähe Gottes inne wird, ist nichts anderes, als eine poëtische Ausführung des Gedankens: Gott sendet seinen Engel zum Schutze den Seinigen voraus vgl. z. C. 24, 7. Aehnliche Fälle Ex. 17, 10 — 13., Jos. 8, 18. ff. Die Himmelsleiter selbst, welche nur hier vorkommt, dient zum Vehikel für die nach alttestamentlicher Vorstellungsweise unbeflügelten Engel, wie sie anderwärts sich in der lodernden Opferflamme aufschwingen Jud. 6, 21. 13, 20., ja sogar Jehova selbst Jes. 19, 1. auf einer leichten Wolke nach Aegypten führt. S. *Gesenius* z. St. Daneben soll durch die Angelophanie der Name בֵּית־אֵל erklärt werden, worauf v. 16. 17. 19. gehen. Auch die Vorstellung, dass Gott v o r z u g s w e i s e an gewissen Orten gegenwärtig vgl. v. 16. 17. und dem Menschen nahe sei, war schon öfters da. Vgl. S. 337. — V. 13. נִצָּב עָלָיו *stand neben ihm* wie C. 18, 2. Sept. ἐπ' αὐτῆς bezogen auf die Leiter. — V. 15. עַד אֲשֶׁר אִם vollerer Ausdruck f. עַד אֲשֶׁר oder עַד אִם wie Num. 32, 17. Jes. 6, 11.

V. 18. Jakob richtet den Stein, auf welchem er geruht hat, auf zu einem Steinmale vgl. C. 31, 44. f. Ex. 24, 4. 1 Sam. 7, 12. 2 Sam. 8, 13., die roheste Form einer Statue in einer noch kunstlosen Zeit. Dergleichen wurden, durch Libationen und Salben der Gottheit geweiht, dem heidnischen Alterthume Gegenstände der Verehrung. Von den Phöniciern erzählt diesen Gebrauch Sanchun. bei Euseb. pr. ev. I, 10., von den Griechen Pausan. VII, 22. X, 24. Clem. Alex. Strom. VII. S. 713., von den Römern Arnobius adv. gent. I, 11. Dahin gehört der nach der Sage vom Himmel gefallene (Herodian. I, 11, 3.) schwarze Stein der Cybele, nicht minder als Ueberrest eines alten Kultus der schwarze Stein zu Mekka u. a. Vgl. *Bellermann* Ueber die alte Sitte Steine zu salben. Erf. 1793. m. *Münter* Antiquar. Abhandlungen S. 257. ff. Man nannte solche Steinfetische *Βαιτύλια* mit semitischem Namen = בֵּית־אֵל. Aehnlich verfährt hier Jakob, indem er vgl. C. 35, 14. den Malstein mit Oel salbt und dadurch dem Gotte seines Stammes weiht, ein Beweis, dass dieser weit verbreitete Kultus auch den älteren Hebräern nicht unbekannt war. Daher gelobt er hier an diesem geweiheten Orte

V. 20 — 22., wenn Gott ihn beschützen, erhalten und glücklich in die Heimath zurückbringen wolle vgl. 2 Sam. 15, 8., von allem ihm den Zehnten (s. S. 318.), diesen Malstein selbst zu einem בֵּית אֱלֹהִים d. i. zu einem Orte, wo man Gott anbetet, zu einem Heiligthume Jud. 17, 5. — und dies war Bethel, S. 295. — zu weihen. Rücksichtlich der Construction enthält erst v. 22. den Nachsatz, und dies um so mehr, da die im Zusammenhange entbehrlichen Worte וְהָיָה יְהוָה לִי לֵאלֹהִים sich schon durch das kritisch nicht mit *Ilgen* Urk. 475. zu verdächtigende יְהוָה als Einschiebsel documentiren, mit welchem der Ergänzer die Summe des Vorhergehenden zusammenfasst in dem Gedanken: „*wenn Jehova sich mir* auf dem Wege, den ich vorhabe, *als Stamm- und Schutzgott bewährt, so*" u. s. w. Zum Gedanken und Ausdrucke vergl. 2 Sam.

7, 24. Ez. 34, 24. Andere lassen mit וְהָיָה den Nachsatz beginnen. S. dagegen *Hengstenberg* Auth. S. 370.

Cap. 29. 30.

Jakob gelangt glücklich nach Mesopotamien in die Nähe von Harran, wo es der Zufall will, dass er am Brunnen vor der Stadt mit Rahel, der schönen, jüngsten Tochter Labans zusammentrifft. Er giebt sich ihr als ihr Vetter zu erkennen und folgt Laban in sein Haus. Nach kurzem Aufenthalte daselbst wirbt Jakob um Rahel, indem er Laban sieben Jahre statt des Kaufpreises zu dienen anbietet. Es wird angenommen; aber Jakob erhält, von Laban überlistet, Lea, die minder begünstigte ältere Tochter, indess nach beendigter Hochzeitsfeier auch Rahel für die er sich aber zu noch sieben Dienstjahren verpflichten muss. Mit Lea, beiden Mägden seiner Frauen, und endlich auch mit der lange unfruchtbaren Rahel erzeugt er elf Söhne und eine Tochter und wünscht nun in seine Heimath zurückzukehren. Doch Laban, überzeugt, dass sein wachsender Reichthum nur durch Jehovas Segen, der auf Jakob ruhe, bedingt sei, macht Vorschläge, um Jakob bei sich zu behalten. Er bleibt noch und weiss seinen Lohn durch List zu erhöhen, so dass er selbst zu einem überaus reichen Stammfürsten heranwächst.

Diese Erzählung, deren Plan und Tendenz an sich zu deutlich sind, als dass eine weitere Ausführung erforderlich wäre, gehört zu den schwierigsten Abschnitten rücksichtlich der Bestimmung des Verfassers. Unverkennbar ist allerdings die Aehnlichkeit von C. 29, 1—13. mit C. 24, 10. ff., was die Einkleidung des Factums betrifft. Gleiche Absicht führt den Knecht Abrahams wie Jakob nach Harran; beide machen Halt am Brunnen vor der Stadt; beide treffen hier die Auserwählte; beide werden daselbst von demselben Laban bewillkommnet und in die Stadt geführt. So unabweislich die eine Erzählung der anderen nachgebildet ist, so wenig lässt sich doch aus dieser Aehnlichkeit die Identität

der Darsteller folgern, wie wir auch schon oben eine solche in Rücksicht auf C. 28, 1. vgl. m. C. 24, 3. in Abrede stellen mussten. Eben so wenig beweisen die spärlichen von *Stähelin* S. 62. ff. zusammengesuchten sprachlichen und sachlichen Berührungen, um den ganzen hier in Rede stehenden Abschnitt dem ergänzenden Jehovisten zu vindiciren, während *Astruc* und *Eichhorn* C. 29. C. 30, 24—43. für jehovistisch, mit einigen Modificationen der Ansicht aber C. 30, 1—24. für elohistisch halten. Alles überlegt urtheilt der Hauptsache nach am richtigsten *Gramberg*, der C. 29. wie auch C. 30, 1—24. der Grundschrift beilegt. Lassen wir uns durch יְהוָֹה in C. 29, 31—35. allein bestimmen, das ganze Kapitel dem Ergänzer zuzuschreiben, so müssen wir die Ungereimtheit zulassen, dass die Grundschrift, welche Jakob nach Mesopotamien in der bekannten Absicht reisen lässt C. 28., nichts von der Verheirathung selbst und der Geburt der vier ältesten Söhne enthalten haben würde, während sie in C. 30., sehr deutlich sich durch אֱלֹהִים kenntlich machend, Rahel und Lea als bekannte Personen voraussetzt und die Geburt der übrigen sieben Söhne erzählt. Und doch beginnt mit dieser Verheirathung Jakobs und der Geburt seiner Söhne die wichtigste Epoche für die israëlitische Specialgeschichte, indem hier der Ursprung der Stammeintheilung nachgewiesen wird, welche bis in die spätesten Zeiten hinab Norm blieb. Konnte nun dies wohl fehlen? Dass aber die Grundschrift wirklich nicht nur die Verheirathung, sondern sogar in der hier vorhandenen Form enthielt, lässt sich schlagend nachweisen, wenn wir C. 31., das zweifelsohne nur der Grundschrift angehört, damit vergleichen. Denn hier beruft sich Jakob v. 6. nicht allein auf seine treuen Dienste, sondern seine mit ihren Kindern v. 4. 17. als bekannt vorausgesetzten Frauen beschweren sich v. 15. darüber, dass ihr Vater sie wie Fremde erachtet und verkauft habe, woneben v. 41. Jakob seine vierzehnjährige Dienstzeit um Labans beide Töchter erwähnt. Wir sind daher gezwungen, um dieses inneren Zusammenhanges willen C. 29. und mit Sicherheit wenigstens noch C. 30, 1—13. 17—24. der Grundschrift beizulegen. Nur lässt

sich nicht abläugnen, dass C. 29, 31—35. der Ergänzer thätig gewesen sei. Diese Verse gehören aber zu den wenigen Stellen der Genesis, in denen sich nicht mehr mit Bestimmtheit über den Zusatz und dessen Gründe, die sogar sehr zufällige sein können, entscheiden lässt. Gekünstelt sind *Ilgens* Trennung und *Hengstenbergs* Erklärung (Authent. S. 374.). Verdächtig ist ferner C. 30, 14—16. die Episode von den Dudaïm — von *Eichhorn* und *Ilgen* dem Jehovisten zuerkannt —, welche neben einem anderen Zwecke besonders auf Erklärung des Namens יִשָּׂשכָר geht, und hier verbindungslos steht, da in der fortlaufenden Erzählung v. 18. nicht, wie man erwarten sollte, auf dieses Factum, sondern auf das entferntere v. 9. zurückgewiesen wird. Ohne irgend etwas zu vermissen kann man die Verse übergehen. Entschiedener tritt aber der Ergänzer v. 24—43. hervor, wo er zunächst von לֵאמֹר an, ganz wie C. 5, 29. (vgl. S. 123. f.), eine von v. 23. abweichende Etymologie des Namens *Joseph* nachbringt, sodann v. 25—43. erzählt, wie es Jakob durch List gelang, den von Laban ausgesetzten Lohn für fernere Dienste zu erhöhen. Der Gottesname ist hier יְהוָֹה v. 24. 27. 30., während v. 29. unmittelbar an die Grundschrift anknüpft, v. 26. sich auf C. 29, 20. ff. zurückbezieht. Wir erkennen darin den Ergänzer in seiner bisherigen Manier. Allein das ganze Einschiebsel hat einen für die Grundschrift vorbereitenden Zweck. Denn was hier der Ergänzer ausführlicher erzählt, berührt die Grundschrift nicht ohne einige Abweichungen C. 31, 7. ff., so dass der innere Zusammenhang vollkommen deutlich ist, wenn man damit v. 38. 41. u. 29, 20. 30. vergleicht. Dies vorzubereiten, schiebt der Ergänzer die vorliegende Erzählung ein, und es ist dabei um so stärker die Differenz in der Auffassung hervorzuheben, dass wo die Grundschrift einzig das Werk der göttlichen Gnade anerkennt vgl. C. 31, 7., der Ergänzer das Ganze auf Jakobs (*des Listigen*) menschliche Schlauheit reducirt, und gerade dies dürfte auch für C. 30, 14—16. ein entscheidendes Moment abgeben, wo nicht durch Gottes Allmacht, wie es die Grundschrift darstellt, sondern durch

die Zauberkraft der Dudaïm die Fruchtbarkeit der Frauen Jakobs bedingt ist. —

C. 29, 1—14. Jakob kommt bei Laban zu Harran in Mesopotamien an. — Uebergangen ist abermals wie C. 24. die lange und beschwerliche Reise. Es heisst nur v. 1.: *er ging in das Land der Söhne des Morgenlandes*, worunter dem Zusammenhange gemäss die Transeuphratenser gemeint sein müssen. — V. 2. Vgl. z. C. 24, 11. — *Und der Stein auf der Mündung des Brunnens war gross*, buchstäblich: „*der Stein war gross* (vgl. 1 Sam. 4, 10. Jud. 16, 5.) *auf d. M.*“, statt: וְגְדֹלָה הָאֶבֶן אֲשֶׁר ע׳. S. *Hitzig* zu Jes. S. 153. Diese Notiz erhält Wichtigkeit durch v. 10. Denn als Jakob Rahel mit Labans Heerde sieht, da ermannt er sich und rollt allein mit erstaunenswürdiger Kraft den Stein hinweg, den nach v. 3. u. 8. sonst nur die vereinte Kraft der Hirten von der Mündung des Brunnens hinwegzunehmen vermochte. Diese simsonische Kraft (vgl. C. 32, 26.) soll dem Patriarchen zur Ehre gereichen, und zugleich will der Erzähler nachweisen, welche Aufmerksamkeit Jakob schon beim ersten Zusammentreffen seiner nachmaligen so sehr geliebten Gattin bewiesen habe. Vgl. Ex. 2, 16. Unrichtig würden wir mit *v. Bohlen* S. 288. hieraus folgern, dass die Hirten „wirklich auf den Befehl eines unbekannten Pilgers sich hinwegbegeben“ hätten. — Als ein so naher Verwandter durfte Jakob auch v. 11. Rahel ohne Verletzung der Sitte vor Aller Augen küssen vgl. Cant. 8, 1. Unter anderen Verhältnissen ist dies Frechheit, Prov. 7, 13. — V. 14. *Wahrlich, mein Bein und Fleisch bist du!* Es genügt die Mittheilung von Familiennachrichten v. 13., wie C. 24, 34. ff. der schlichte Bericht, um Glauben zu finden. Der Ausdruck ist wie C. 2, 23. Jud. 9, 2. 2 Sam. 5, 1. 19, 13. vgl. C. 37, 27. Jes. 58, 7. Lev. 18, 12. — חֹדֶשׁ יָמִים Ew. §. 518.

V. 15 — 30. Jakob tritt in Labans Dienste um Rahel, erhält aber von ihm betrogen die Lea und muss sich um Rahel abermals zu sieben Jahren verpflichten. — Das hierbei beobachtete Verfahren folgt consequent aus dem

morgenländischen Verhältnisse, in welchem die Töchter standen. Denn in sofern eine Tochter dem Herrn des Hauses die Stelle einer Sclavin vertrat, erlitt derselbe durch ihre Verheirathung einen wesentlichen Verlust, den ihm der Freier zu ersetzen verpflichtet war. Daher überhaupt die Sitte, eine Frau zu kaufen und zwar vgl. Hos. 3, 2. m. Ex. 21, 32. um den Sclavenpreis, der indess nach Befinden der Umstände erhöht werden konnte vgl. C. 34, 12. 1 Sam. 18, 23. ff. Konnte dies der Freier nicht leisten, so übernahm er selbst, wie hier Jakob, die Functionen eines Sclaven. Nach sieben Jahren wurde aber der Sclav frei Ex. 21, 2., und Jakob hat nach Ablauf der sieben Dienstjahre vollkommen der Anforderung, für einen Leibeigenen Ersatz zu geben, Genüge geleistet. Beides, das Kaufen der Frau, wie das Dienen um dieselbe, kommt noch jetzt unter Arabern, Kurden u. a. vor, vgl. *Niebuhr* Reis. Th. 2. S. 420. *Burckhardt* R. S. 464. *Rosenm.* Morgenl. Th. 1. S. 132. ff. — Leicht hätte freilich, wie eingewandt ist, Jakob den erforderlichen Kaufpreis können von seinem Vater herbeiholen lassen. Aber in Jakobs Geschichte soll es vornehmlich klar werden, wie Gott die Seinigen beschütze und hebe. Deshalb muss Jakob mit dem Stecken über den Jordan wandern C. 32, 11., seine Laufbahn mit Sclavendiensten anfangen, um desto glorreicher am Ende als überreicher Stammfürst zu erscheinen.

V. 17. Wenn hier Rahel „*schön von Gestalt* (formosa) *und schön von Gesicht*“ vgl. 39, 6. Esth. 2, 7. genannt wird, so folgt daraus nicht, dass עֵינֵי לֵאָה רַכּוֹת sei: *Lea war hageren Gesichts* (*v. Bohl.*). Vielmehr gilt der matte, glanzlose Schimmer eines krankhaften Auges (ὀφθ. ἀσθενεῖς Sept. oculi lippi Vulg.) für hässlich, wie umgekehrt das schöne Auge als Haupttheil der Schönheit (Cant. 4, 1.) vorzugsweise neben dem schönen Ansehn 1 Sam. 16, 12. genannt wird. — V. 21. S. z. C. 25, 24.

V. 22. Ein grosses Gastmahl begleitet wie C. 21, 8. die Familienfeier, die bei Verheirathungen sieben Tage

dauerte Jud. 14, 12. Tob. 11, 18. ff. Dabei wurde dem Bräutigam die Braut verschleiert zugeführt S. 409., und so gelang es v. 23. dem widerlich eigennützigen Laban, Lea statt der Rahel unterzuschieben. Labans Töchter erscheinen dabei als vollkommen willenlos, und Jakob muss sich ruhig in sein Schicksal ergeben, da er es nicht vermeiden konnte vgl. Ex. 22, 15. Deut. 22, 28. f. die verführte Jungfrau als Ehefrau anzuerkennen. Laban bezieht sich deshalb auch, wie in vollem Rechte, auf die klüglich verschwiegene Gewohnheit des Ortes (לֹא־יֵעָשֶׂה כֵן *so pflegt man nicht zu thun* vgl. C. 34, 7. 2 Sam. 13, 12.), die jüngere Tochter nicht vor der älteren zu verehelichen (1 Sam. 18, 17. Jud. 15, 1.), eine Sitte, die *v. Bohlen* z. St. auch bei den Indern nachweist. Uebrigens erhellt v. 27. aus dem Zusammenhange, dass Jakob die Lea nach Ablauf der ersten sieben Jahre (v. 21.) erhielt, dagegen die Rahel nicht nach abermals verflossenen sieben Jahren (Jos. Ant. I, 19, 6.), sondern sogleich gegen die Versicherung, noch sieben Jahre dienen zu wollen, vgl. v. 30. u. 30, 1. Dies festgehalten, können die Worte מַלֵּא שְׁבֻעַ זֹאת *erfülle die Woche dieser* v. 27. nicht von dem neu zu übernehmenden *septennium servitutis* für Rahel, was erst nachfolgt, verstanden werden, sondern sie müssen auf die siebentägige (s. o.) Hochzeitsfeier der Lea gehen. מַלֵּא s. z. C. 25, 24. — Jede der Töchter erhält v. 24. u. v. 29. eine Magd mit (S. 332.), C. 24, 61. Die Mägde sind hier ausdrücklich genannt, weil sie später wichtig werden C. 30, 3. ff.

V. 31 — 35. Geburt der vier ersten Söhne der Lea.

V. 31. Lea ist fruchtbar, Rahel dagegen unfruchtbar, was nach S. 379. zu beurtheilen ist. Hier ist dies Verhältniss so dargestellt, dass Gott der Lea durch ihre Kinder Ersatz giebt für die Zurücksetzung gegen ihre Schwester. Ein solches Verhältniss berücksichtigt auch das Gesetz Deut. 21, 15. ff. Um dasselbe Verhältniss der beiden Schwestern zu einander drehen sich hauptsächlich auch die in den folgenden Versen versuchten Etymologien

der Söhne Leas und beider Kebsweiber, die, weil sie einem bestimmten Zwecke untergeordnet werden, sehr gezwungen und wie z. B. die von רְאוּבֵן (buchstäbl. *sehet einen Sohn!*) v. 32. unnatürlich ausfallen, so dass es nicht lohnt, länger dabei zu verweilen. — Hier geben die Mütter die Namen, vgl. S. 121.

C. 30, 1 — 9. Rahel, eifersüchtig auf den Kinderreichthum ihrer Schwester, fordert mit Ungestüm von Jakob Kinder, und bewegt ihren Gatten dahin, ihre Magd Bilha zum Kebsweibe zu nehmen, mit welcher er zwei Söhne erzeugt. — Das Verhältniss des Concubinats s. S. 333. f.

V. 2. הֲתַחַת אֱלֹהִים אָנֹכִי d. i. *bin ich denn an Gottes Statt?* bin ich denn allmächtig, dass ich dir Kinder schenken könnte, die dir Gott versagt hat? Ganz ebenso die Frage הַאֱלֹהִים אָנִי לְהָמִית וּלְהַחֲיוֹת 2 Reg. 5, 7. Denselben Sinn hat die Phrase auch C. 50, 19., wo sie allein noch und abermals in der Grundschrift vorkommt. — פְּרִי־בָטֶן S. 28. — V. 3. Vgl. z. C. 16, 2.

V. 8. „*Kämpfe Gottes habe ich gekämpft mit meiner Schwester und obgesiegt*“. נַפְתּוּלֵי אֱלֹהִים sind auch hier nicht: heftige, starke Kämpfe um die Liebe des Gatten (*Schum.*, *v. Bohl.*), die ja Rahel, des 2. Verses ungeachtet, fortwährend verblieb, sondern es sind Kämpfe um Gott und seine Gnade, wie aus C. 29, 31. 30, 2. hervorgeht, und in Beziehung hierauf sagt Rahel auch v. 6. *Gott hat mir Recht verschafft und mich erhört.* Ueber die Form des ἄπ. λεγ. נַפְתּוּלִים s. Ew. §. 331.

V. 9 — 13. Lea, da sie aufgehört hat zu gebären (vgl. C. 29, 35.), giebt in gleicher Weise ihre Magd dem Jakob, der auch mit dieser zwei Söhne erzeugt.

V. 11. בְּגָד, wie vor der Pausa die Vokalisation bleiben kann, ist eigentlich ἐν τύχῃ (Sept., Vulg.), gesagt wie בְּאָשְׁרִי v. 13. Die Masorethen wollen בָּא גָד lesen: *es kommt Glück* (Onk., Syr.), *ein Glücksstern* (Jonath. vgl. Jes. 65, 11.), oder = גְּדוּד ἥκει στράτευμα (Ven.), was mit Rücksicht auf C. 49, 19. gesagt sein könnte.

V. 14 — 16. Ruben findet zur Zeit der Weizenerndte Dudaïm auf dem Felde und bringt sie seiner Mutter. Auf Rahels Bitten theilt sie gegen eine Bedingung ihrer Schwester davon mit, und sie haben die Wirkung, dass Lea wieder gebiert, die unfruchtbare Rahel Mutter wird. — Während einerseits in diesen Versen, wie oben bemerkt, der Name des nächsten Sohnes der Lea vorbereitet werden soll (vgl. v. 16. m. 18.), so zweckt andererseits die Episode darauf ab, auf natürliche Weise zu erklären, wodurch die Unfruchtbarkeit der Frauen Jakobs gehoben sei. Deutlich ist, dass gerade diese Kraft den heimgebrachten Früchten muss beigelegt sein, nicht ausschliesslich die Kraft, sich die Liebe einer Person zu erwerben. Nur um das schönste Gut der Ehe zu erlangen, konnte auch Rahel, die längst geliebte Gattin, v. 14. sich von den Früchten erbitten, und nur dazu passt v. 15. Leas Antwort: *ists noch zu wenig, dass du mir meinen Mann genommen* (was durch Rahels Anerbieten klar wird), *und willst auch von den Dudaïm meines Sohnes nehmen?* Die דּוּדָאִים kommen nur noch Cant. 7, 14. vor, wo sie zu Anfange des Frühlings duften, wenn der Weinstock zu treiben anfängt, und schon die Sept. verstehen im HL. richtig die Blüthe, dagegen a. u. St. zur Zeit der Weizenerndte (d. i. im Mai — Juni, s. Hieron. z. Amos. 4, 7. *Oedmann* Sammlungen Heft 5. S. 104.) die Frucht. Mit grosser nicht zufälliger Uebereinstimmung vereinigen sich die A. Uebb. in der Deutung durch Alraun, Atropa Mandragora, wie die Sept. (Jos. Ant. I, 19, 7.) μανδραγόρου μῆλα Vulg., Syr. u. Onk. ܝܰܒܪܽܘܚܶܐ d. i. يبروح nach Avicenna p. 187. und Kazwini die Wurzel des لفاح *Alraun*, welches Saad. hier setzt, und dieser Deutung folgen mit Recht jüdische Interpreten (S. *Simonis* Arcan. form. II. S. 679. *Gesen.* Thes. I. S. 325.) und bei weitem die meisten neueren. Unter den drei Arten der Atropa Mandragora, welche erst in neuester Zeit durch *Bertoloni* (Commentarius de Mandragoris, Bo-

logna. 1835. fol.) hinreichend unterschieden und beschrieben sind, kann nur die Mandrag. vernalis [10]) gemeint sein, welche Dioscorides IV, 76. als Mandr. mas beschreibt. Sie hat eine starke, weissliche Wurzel, ovale, 1 F. lange, 4—5 Z. breite, runzlichkrause Blätter mit wellenförmigem Rande, lebhaftem Grün, aber unangenehmen Geruche. Zwischen diesen Blättern schiessen unmittelbar aus der Wurzel die kürzeren Stengel auf, welche den fünftheiligen Kelch mit der glockenförmigen, gleichfalls fünftheiligen Blüthe tragen. Letztere ist klein, kaum doppelt so lang als der Kelch, von weissgrünlicher Farbe und gelindem, nicht eben angenehmen Geruche. In Italien blüht diese Mandragora im März und April, früher in Palaestina, wo sie bereits in der Mitte des May, zur Zeit der Weizenerndte, ihre Frucht zur Reife bringt. S. *Oedmann* a. a. O. Diese Frucht besteht in einem runden, glatten Apfel von schmutzig gelber Farbe, der beträcht-

10) Vgl. *Bertoloni* a. a. O. S. 8—10. und die genaue Abbildung Tab. I. Die beiden anderen Arten: die Mandr. officinarum d. i. M. femina des Dioscor. (die einzige, welche *Linné* kannte) und die Mandr. microcarpa blühen violet, erstere im Sept. bis Octob., letztere im Oct. bis Novemb. und bringen ihre Früchte im Spätherbste zur Reife. Keine von beiden kann im A. T. gemeint sein, wo eine andere Blüthe- und Fruchtzeit angegeben ist, wenn auch selbst *Sprengel* noch zu Dioscor. a. a. O. die erstere für die biblische und identisch mit M. mas Diosc. hält. Ueberhaupt hatten die älteren Botaniker nur eine höchst unvollständige Kenntniss der Pflanze, und was aus ihren Beschreibungen gegen die Erklärung der דודאים durch Mandragora entnommen ist, kann ebendeshalb unberücksichtigt bleiben, wie manche gangbare Schilderung, welche die M. vern. und offic. vermischt. Wir sind oben *Bertoloni* gefolgt, obschon dieser selbst, wie *Sprengel* Gesch. d. Bot. I. S. 23., Cucumis Dudaïm L. a. u. St. verstanden wissen will, und die Deutung durch Mandragora mit Argumenten bekämpft, welche schon längst durch *Michaëlis* Suppl. s. v., *Oedmann* a. a. O. S. 94. ff. u. a. beseitigt sind. Die sehr reichhaltige Litterat. über Mandragora s. in *Böhmers* liter. Hdb. der Naturg. Th. 3, 2. S. 357. f. Andere Erklärungen der דודאים bei *Celsius* Hierob. I. S. 4. ff. *Simonis* a. a. O. II. S. 679. ff.

lich grösser als der Kelch und ganz mit nierenförmigen Saamenkörnern gefüllt ist, dabei einen starken, den Kopf einnehmenden, aber nicht übelen Geruch hat. Letzteres sagen schon Dioscorides und Avicenna, und Augustin. c. Faust. XXII, 57. *Schultze* Leitung. des Höchst. Th. 5. S. 197. u. a. bestätigen es. Galen. d. simpl. med. fac. VII, 12. rechnet die Mandragora zu den Narcoticis, und empfiehlt sie deshalb V, 19. wie Dioscor. IV, 76. u. Avicen. S. 188. als schmerzstillendes Mittel. Der Genuss des Krautes setzte Menschen und Thiere in Wuth (*Froriep* Notizen aus d. Geb. der Natur- und Heilk. Bd. 2. S. 351.) und *Reies* (Mandragora an ad Venerem promovendam ducere possit, S. 515.) beobachtete, dass die gekochte Wurzel bei 4 Bauern nach wenigen Stunden Wahnsinn hervorbrachte. Uebermässig genossen kann sie tödlich werden, obschon die grosse Furcht vor dem Gifte der Aepfel unbegründet ist, wie das Beispiel des Begleiters *Maritis* beweist, der 5 bis 6 davon mit grossem Appetit ohne allen Nachtheil genoss. S. *Oedm.* S. 100. Die Wirkung dieser aufregenden Kraft auf den Geschlechtstrieb scheint schon *Μανδραγορῖτις*, wie nach Hesych. (s. v.) Venus heisst, vorauszusetzen, und Dioscor. spricht ausdrücklich von einem Decoct der Aepfel als Emmenogagon. Die Natur selbst deutet es an, wenn der männliche Elephant Mandragora frisst, um sich zur Begattung zu reizen s. *Reies* S. 516., und der arab. Arzt Razes (bei *Reies* a. a. O.) berichtet, dass er eine Frau gekannt, welche die Wurzel der M. genossen habe, um schwanger zu werden. Ganz so verfahren a. u. St. Jakobs Frauen; ebenso noch jetzt die Frauen des Morgenlandes (*Maundrell* in *Paulus* Samml. Th. 1. S. 80.), und wir sehen, dass dieser von Alters her festgehaltene Glaube gegen *Celsius* (a. a. O. S. 9.) Behauptung auf physischen Grundlagen ruht. Der weitere sich hieran anschliessende Gebrauch der Mandragora zu Liebestränken und der bis zum Götzendienst ausartende Aberglaube von der menschenähnlichen Gestalt der gespaltenen, wunderthätigen Wurzel, die man nur mit Gefahr des eigenen Lebens

bens erlangen könne (vgl. Jos. d. B. I. VII, 6, 3.), gehört als später entstanden nicht mehr hierher. Vgl. *Herbelot* Or. Bibl. Th. 1. S. 126. *Lambec.* Bibl. Vindob. Th. 1. S. 566. ff., *Sprengel* z. Dioscor. S. 605. f. Gesch. d. Bot. Th. 1. S. 245. *Velthusen* Comm. üb. d. HL. S. 502. ff. Die Etymol. des hebr. Wortes führt auf *Liebesäpfel.* Ueber die Form דּוּדָאִים s. *Ewald* §. 393. — וְלָקַחַת ist Perf. S. C. 20, 16. — V. 16. בַּלַּיְלָה הוּא wie C. 32, 23. Ew. §. 480.

V. 17 — 24. Geburt der übrigen Kinder Jakobs durch Lea und Rahel bis zu Joseph. — Im Folgenden ist gar keine Beziehung mehr auf die Mandragora genommen, sondern Gott erhört v. 17. u. 22. die Unfruchtbaren, als freies Werk seiner Gnade. Vgl. S. 420. — V. 18. אֲשֶׁר st. יַעַן אֲשֶׁר s. z. C. 11, 7. — יִשָּׂשכָר d. i. יֵשׁ שָׂכָר *es ist Lohn* vgl. Jer. 31, 16., ist mit alter Orthographie in der Aussprache stets contrahirt. Ew. §. 348. — V. 20. Ueber die ἅπ. λεγ. זָבַד *schenken* und זָבַל *wohnen*, welche beide den Namen זְבֻלוּן (Ew. §. 346. *b.*) vorbereiten sollen, s. *Gesenius* Thes. s. vv. יִזְבְּלֵנִי *er wird mich bewohnen* (Ew. §. 507.) ist: er wird mich zu seiner Vertrauten machen, Ps. 5, 5. Prov. 8, 12. Vgl. oben C. 29, 32. 34. — V. 21. Nebenher (vgl. S. 102.) wird der Geburt der Dina gedacht und nur deshalb, weil sich C. 34. an sie anschliesst. Ungenannte Töchter, worunter aber auch Schwiegertöchter und Enkelinnen mit inbegriffen sein können, werden C. 37, 35. 46, 7. vorausgesetzt. — V. 22. זָכַר s. z. C. 21, 1. — V. 23. 24. Der Name יוֹסֵף wird vorbereitet durch: *Gott hat meine Schmach* (der Unfruchtbarkeit S. 333. vgl. v. 1.) *hinweggenommen*, folglich von אסף abstammend gedacht, was nicht unmöglich ist, vgl. Ps. 104, 29. Ew. §. 246. Der Ergänzer holt daneben eine etymol. Ableitung von יָסַף (Ew. a. a. O.) nach mit Anspielung auf den C. 35, 18. gebornen Benjamin. — Der Ergänzer fährt fort

V. 25 — 43. zu erzählen, wie Jakob sich von Laban bestimmen lässt, ihm länger noch zu dienen, aber seinen Lohn durch List zu erhöhen weiss. Ueber die Stellung Jakobs bei Laban s. z. C. 24, 2. Die Situation ist v. 25. 26.

so gewählt, dass die zweiten sieben Jahre C. 29, 30. mit Josephs Geburt abgelaufen sind und Jakob nun seine Entlassung aus dem Dienste fordert. Eine fernere Dienstleistung kann Laban nur durch einen bestimmten Lohn verlangen und die Grundschrift weist C. 31, 41. nach, dass Jakob gegen einen solchen noch 6 Jahre bei Laban gedient habe. Jakob ist aber bei Laban eben so von Gott gesegnet, so dass ihm alles glückt, was er unternimt und dadurch Labans Reichthum mehrt, wie der Ergänzer C. 39, 5. 23. Josephs Wirken in Aegypten schildert. Laban erkennt v. 27. dies selbst an, und er gerade, der C. 29, 26. dem Jakob ziemlich barsch begegnet, stimmt hier seines Vortheils wegen seinen Ton zu grosser Höflichkeit herab: אִם־נָא מָצָאתִי חֵן בְּעֵינֶיךָ, was man gern durch: *wenn ich doch Gnade fände!* erklärt, wo aber vgl. Ps. 81, 9. 139, 19. das Imperf. nothwendig sein würde. Es muss die häufige Redeweise auch hier den Sinn wie C. 18, 3. 33, 10. 47, 29. 50, 4. haben, nur so, dass die Rede des Erstaunten unvollendet bleibt und in Gedanken etwa durch אַל־נָא תַעֲבֹר מֵעָלֶי auszufüllen ist.

V. 30. לְרַגְלִי d. i. *auf jeden meiner Schritte*, wie Jes. 41, 2.

V. 32—36. bedingt sich Jakob anscheinend einen geringen Lohn, in sofern die Schaafe fast immer nur weiss, die Ziegen nur schwarz sind, worauf auch Cant. 4, 1. 2. deutet. Bunte Thiere und schwarze Schaafe kamen überhaupt selten vor, und noch weniger deren waren zu erwarten, wenn die Begattung der mehrfarbigen und schwarzen mit den normaleinfarbigen Thieren durch sorgfältige Trennung (v. 36.) verhindert wurde. Es könnte nun nach v. 32. den Anschein haben, als hätte Jakob aus dem gegenwärtigen Bestande der Heerde Labans alle gesprenkelten (נָקֹד), gefleckten (טָלוּא), gestreiften (עָקֹד v. 35. 39., gleichsam *gegürtelt* von עָקַד *binden*, vgl. חֲבַרְבֻּרֹת Jer. 13, 23. Saad. محجلة d. i. *mit weissen Ringeln an den Füssen*, eigentl. *mit Fussfesseln versehen*) Schaafe und Ziegen und alle schwarzen Schaafe als Lohn verlangt.

Aber dies wäre gegen v. 31. (*du sollst mir gar nichts geben*); nicht minder gegen v. 40., wo Laban noch Gestreiftes und Schwarzes in seiner Heerde besitzt und wir Jakob sich eine besondere Heerde anlegen sehen aus dem, was die seiner Obhut anvertrauten einfarbigen Thiere v. 36. buntes geworfen haben. Es kann also in den etwas confus zusammengestellten Versen der Sinn nur der sein: „sondere ab von den weissen Schaafen (בַּכְּשָׂבִים, immer nur vom Schaafvieh gebraucht) jedes bunte und schwarze Stück, und von den schwarzen Ziegen alles bunte (weiter erklärt v. 35. durch *alles, woran etwas weisses ist*), und was darnach von den Schaafen bunt oder schwarz, von den Ziegen gefleckt fällt, das soll mein Lohn sein". *Schumann* verwirrt sich hier gänzlich, indem er auch das schwarze Schaafvieh als einfarbig Labans Eigenthum verbleiben lässt und dadurch das Einzelne in unrichtige Beziehungen stellt. Namentlich soll nicht חוּם בַּכְּשָׂבִים v. 33. als *gestohlen* betrachtet werden, sondern כָּל־אֲשֶׁר־אֵינֶנּוּ חוּם, und eben darum verlangt Jakob v. 32. die Ausscheidung der schwarzen Schaafe und wird eine solche v. 35. vorgenommen. Dass חוּם nicht abermals v. 39. wiederkehrt, ist nicht anders zu beurtheilen, als wenn der Erzähler v. 33. 35. der gefleckten und gesprenkelten Schaafe nicht besonders gedenkt. — בְּיוֹם מָחָר v. 33. ist näher bestimmt durch: *wann du kommen wirst zu meinem Lohne*, also dem Zusammenhange gemäss überhaupt: *in der Folgezeit* vgl. Ex. 13, 14. m. Jes. 56, 12. Ebenso *gestern und vorgestern* f. vordem C. 31, 2. 5. In sofern es nun also bestimmt nicht als *crastinus dies* im engsten Sinne, wie es *v. Bohl.* nehmen will, dem הַיּוֹם v. 32., worauf בַּיּוֹם הַהוּא v. 35. geht, gegenübersteht, so lässt sich hieraus nichts dafür folgern, dass Jakob selbst v. 32. 35. die Scheidung der Heerde vorgenommen habe. Ausserdem ist es schwierig, הָסֵר als nach Dichterweise für das prosaische לְהָסֵר gesagt aufzufassen (vgl. Ew. §. 544.). Wir nehmen deshalb הָסֵר mit *Rosenm.*, *Schum.* als Imperativ, auf Laban bezogen, der auch, wie er v. 34. spricht, v. 35. 36. Subject sein

muss und die abgesonderten Thiere der Aufsicht seiner eigenen Söhne, deren derselbe Erzähler C. 31, 1. gedenkt, übergiebt, worauf ohne Künstelei auch בֵּינוֹ וּבֵין יַעֲקֹב v. 36. führt. Das Suff. darin geht auf Laban selbst. Cod. Sam. u. Sept. בֵּינָם auf בָּנָיו bezogen. — לוּ יְהִי v. 34. *o dass es sei* (wie du es sagst)! vgl. S. 398. Ew. §. 585. — V. 36. Jakob weidet hinfort *die übrige Heerde Labans* d. i. die nach vorgenommener Trennung übriggebliebenen weissen Schaafe und schwarzen Ziegen.

V. 37—43. Jakob weiss es zu veranlassen, dass die einfarbige Heerde bunte Junge wirft, und dadurch auf listige Weise seinen Lohn zu erhöhen. Er nimt nämlich frische Stäbe, schält sie bunt und legt sie zur Zeit der Brunst in die Tränkrinnen, damit bei der Begattung v. 38. 39. den befruchteten Thieren die Bilder bunt aus dem Wasserspiegel entgegentreten müssen. Die dabei zum Grunde liegende Erfahrung, dass die zur Zeit der Begattung erregte Imagination auf die Gestaltung des Fötus Einfluss habe, ist schon dem Alterthume hinlänglich bekannt Plin. N. H. VII, 10. Oppian. Cyneget. I, 330. ff., Hieronym. z. St., und besonders in Rücksicht auf das Schaafvieh noch in neuerer Zeit als bewährt erfunden. Vgl. *Bochart* Hieroz. L. 2. Cap. 49. *Michaëlis* verm. Schr. Th. 1. S. 61. ff. u. a. bei *Winer* RWb. S. 618., *Rosenm.* Mgl. Th. 1. S. 150. — Die hier genannten Holzarten sind am wahrscheinlichsten: 1) לִבְנֶה (wie בְּשְׂמָה Ew. §. 369.), von der *weissen* Farbe benannt, nach den Sept. zu u. St. *Styrax*, wofür لبني bei Avic. S. 198. spricht. Andere *populus alba* mit den Sept. zu Hos. 4, 13. Der Styrax wächst nach Strab. XII. S. 199. auf dem Taurus und lässt ein Gummi durch die zernagte Rinde dringen. Daher übers. Aq. נְכאֹת C. 37, 25. durch στύραξ. Vgl. noch *Arnold* z. Amrilkaisi carmen (Halle 1836.) S. 24. 2) לוּז (nur a. u. St.) mit Symm. *Amygdalus communis* = لوز, ܠܘܙܐ, und im Samar. C. 43, 11. Num. 17, 23. (Ex. 25, 33. 34.) s. v. a. שָׁקֵד. Nach den Sept. der

Nussbaum (= جلوز). 3) עַרְמוֹן (noch Ez. 31, 8.) mit den A. Uebb. *platanus orientalis* (Ahorn) = دلب. Nach anderen die *Kastanie, Fichte* (Sept. z. Ez.). Der Erzähler entnimt auch hier wieder aus seinen Umgebungen diese Gegenstände, denn ob Ahorn, der einen feuchten Boden fordert, in den wasserarmen Umgebungen Harrans (S. 283.) fortkomme, ist sehr zu bezweifeln. — V. 38. יֵחַמְנָה (st. יֵחַ' Ew. §. 282.) ist wie יֶחֱמוּ (st. יֵחָמוּ Ew. §. 122.) v. 39. von חָמַם (*warm* d. i. brünstig *werden*) vgl. Hos. 7, 7., das aber schon stark im Uebergange zu יָחַם, wovon der Inf. יַחֵם v. 41. (vgl. حم u. وحم), begriffen ist, und dabei in ersterer Form um so leichter die Verdoppelung gänzlich konnte schwinden lassen, da diese auf den 1. Rad. zu rücken strebt vgl. יָחַם 1 Reg. 1, 1., und scheinbar durch ֵ im Vortone ersetzt wird: Ueber יַחְמֶנָּה v. 41. s. Ew. kr. Gr. S. 112.

V. 40. Jakob weiss fortwährend die Imagination rege zu erhalten, indem er abgesehen von dem erfolgreichen Kunststücke die Heerden so ordnet, dass die einfarbigen Thiere die bunten des Laban (v. 35.) vor sich sehen. Dies nur kann ungezwungen der Sinn sein, wobei נָתַן פָּנִים אֶל seine naturgemässe Bedeut. = שׂוּם פ' אֶל Ez. 6, 2. behält, und *Vaters* Emendation פְּרִי הַצֹּאן vgl. Deut. 28, 4. unnöthig ist. *v. Bohlens* Erklärung: „und that sie zu (פְּנֵי = *versus*) allen gesprenkelten und schwarzen aus der Heerde Labans" verträgt sich nicht mit dem Ausdrucke. — *Die Lämmer*, d. h. die nach v. 39. bunt geworfenen, trennt er als sein contractmässiges Eigenthum und legt sich so besondere, eigene Heerden an, was der Schluss des Verses besagt.

V. 41. 42. wiederholt Jakob das Experiment mit den Stäben nur zur *Brunstzeit* der starken Schaafe, wodurch er den besten Theil der Heerde an sich bringt und Laban die schwachen Schaafe überlässt. Mit Recht wird man hierbei mit mehreren A. Uebb. daran denken, dass das Schaaf in wärmeren Gegenden zweimal des Jahrs wirft,

aber Lämmer von nicht gleicher Güte, worüber schon Columella de R. R. VII, 3. Varro d. R. R. II, 2. Plin. VIII, 72. (vgl. *Harduin.* z. St.) umständlicher handeln. Kam also die Brunstzeit, welche die schwachen Lämmer brachte (הָעֲטֻפוֹת), was durch Plinius: *solumque hoc animal utiliter bruma nasci* deutlich ist, so legte er die Stäbe nicht in die Tränkrinnen. עָטוּף *schwach* vgl. Thren. 2, 19. vom St. *bedecken, verhüllen*, ist wie in den wurzelverwandten הִתְעַלֵּף C. 38, 14. und Jon. 4, 8., עָלַף, עוּף = غشي علي, أغمي علي *ohnmächtig werden* Abdullat. S. 98., vgl. צָעִיף *velamentum* und ضعف. Ueber die Wurzelelemente עף, עב (vgl. עבב), עט (in עָטָה = غطا) s. *Gesenius* Lex. man. u. d. W. חָפָה.

Cap. 31.

Der wachsende Reichthum Jakobs erregt Labans und seiner Söhne Unzufriedenheit, so dass Jakob einer göttlichen Weisung folgend mit Weibern, Kindern und seiner ganzen Habe heimlich entweicht, als Laban gerade zur Schaafschur einige Tage ausser dem Hause zubringt. Rahel nimt obenein noch die Theraphim ihres Vaters mit. Am dritten Tage setzt Laban den Entflohenen nach und erreicht sie am Berge Gilead, untersucht alles, findet aber nichts von seiner Habe, da Rahel klüglich die Theraphim zu verbergen weiss, und nach einem heftigen Wortwechsel schliessen Laban und Jakob den feierlichen Vertrag, sich gegenseitig nicht zu nahe kommen zu wollen. Davon soll Gilead seinen Namen haben.

„Offenbar ist die Erzählung ein Ganzes", sagt *Stähelin* S. 66., „aus dem sich nicht etwa einige Verse herausnehmen lassen, ohne dass dadurch der Sinn gestört würde; und doch finden wir hier Eigenthümlichkeiten der Jehova- und Elohimstücke beisammen". Näher betrachtet kommen wir aber doch nicht zu der von demselben S. 73. entwickelten Ansicht, sondern zu dem bis hierher stets bewährten Verhältnisse beider Erzähler. Denn es schimmert nicht sowohl, wie *v. Bohlen* S. 302. meint, eine ältere Erzählung durch, die der spä-

tere Referent in seine Darstellung verwoben hat, sondern die ganze Erzählung v. 4—48. 50—54. ist die zusammenhängende Darstellung der Grundschrift, zu welcher der Ergänzer v. 49. eine etymologische Zugabe und v. 1—3. eine über- und einleitende Bemerkung gab, wie es mit Ausnahme von v. 2. schon *Eichhorn* richtig erkannte. Für die Grundschrift in den genannten Versen spricht entschieden zunächst der Gottesname אֱלֹהִים v. 7. 9. 11. 16. 24. 42. 50., auf den wir auch hier um so zuversichtlicher gegen *v. Bohlens* (S. 302.) Bedenklichkeiten bauen, da v. 13. sich deutlich auf C. 28, 12. 20. zurückbezieht, und dieser Elohim v. 24. warnend zum Schutze seines Auserwählten im Traumgesichte dem Laban erscheint, wie C. 20, 3. ff. dem Abimelech. Wie an beiden Stellen der Ausdruck וַיָּבֹא אֱלֹהִים אֶל־פ׳ בַּחֲלֹם הַלָּיְלָה merkwürdig harmonirt, so ist Laban v. 20, 24. הָאֲרַמִּי genannt, wie C. 25, 20. 28, 5., und v. 18. der Ort des Aufenthalts פַּדַּן אֲרָם, welches wir S. 420. als charakteristische Eigenthümlichkeit der Grundschrift erkannten. Ferner sind doch die אֱלֹהֵי הַנֵּכָר C. 35, 4. vornehmlich die C. 31, 19. entwendeten תְּרָפִים, und wir dürfen uns nun, da der Verf. anderweitig sich hinlänglich kenntlich macht, auf die Berührungen mit C. 29. beziehen, durch welche wir S. 440. die innere Verbindung dieser Stücke und die Einheit ihrer Verfasser bewiesen.

Der Zweck der Erzählung ist deutlich der Nachweis, wie Gottes Schutz und Gnade in allen Verwickelungen des Lebens den Erben Abrahams begleiten und ihm alles zum besten wenden. Zu diesem Zwecke ist Jakobs Flucht, in welche Labans Töchter ohne Bedenken einwilligen müssen, nothwendig, damit Laban erzürnt nachsetzen könne; zu demselben Zwecke muss das Entwenden der Penaten gelingen und Gott selbst den Laban warnen, damit letzterer am Ende seinen Zorn beschwichtige, Jakobs Rechtfertigung und die Rechtmässigkeit seines Besitzthums an einer nicht zufällig gewählten Lokalität (s. u.) anerkenne. Was nun zwischen Josephs Geburt und Jakobs Flucht liegt, ist nicht ausführlich als geschehend von der Grundschrift erzählt, sondern dem Jakob im Gespräche mit seinen Frauen v. 5—13. in den

Mund gelegt, so dass wir bei einiger Aufmerksamkeit nichts vermissen, wenn wir C. 31, 4. unmittelbar mit C. 30, 24. verbinden. Dem oben genannten Zwecke der ganzen Erzählung gemäss häufen sich auch hier Schwierigkeiten, indem der eigennützige Laban verschieden von C. 30, 32. ff. bald die gestreiften, bald die gefleckten Lämmer dem Jakob als Lohn bestimmt. Aber auch hier ist es Gott selbst, der durch unmittelbares Einschreiten, worauf die Vision v. 10. ff. geht, Labans unredliche Absichten vereitelt vgl. v. 12., seinem Günstlinge in reichem Maasse seinen wohl verdienten Lohn zu Theil werden lässt und endlich auszuwandern geheisst. So fasst es die Grundschrift auf, und ihren Verfasser treffen mithin *v. Bohlens* Anschuldigungen (S. 293.) nicht. Nur der Ergänzer übernimt es, das Wie in dem wunderbaren Factum nachzuweisen, vermöge eines gewissen Rationalismus, wenn wir so sagen dürfen, den das A. T. selbst mehr denn ein Mal kennt, vgl. C. 30, 14. ff. Ex. 18, 21. ff. m. Num. 11, 16. ff., Lev. 9, 8—23. m. v. 24., Jos. 10, 12. 13. m. Hab. 3, 11. Da er die ältere Erzählung vor sich hatte, so befremdet die das bekannte Verhältniss mehr bestätigende Uebereinstimmung des Ausdrucks in C. 30, 32. 35. m. 31, 8. 9., C. 30, 41. m. 31, 10. nicht, und wie er überhaupt C. 30, 25—43. die scheinbare Lücke der Erzählung ausfüllt, so entnimt er in den überleitenden Versen C. 31, 1—3., in denen v. 1. auf C. 30, 35. 43. zurückweist, v. 3. wie v. 49. charakteristisch יְהוָה (vgl. m. v. 16.) enthält, deutlich v. 8. aus v. 13., v. 2. aus v. 5., damit das in der Grundschrift dem Jakob in den Mund Gelegte überall auf Geschehenes zurückweise, ein Beweis zugleich gegen *Schumanns* Vermuthung, der 3. Vers sei spätere Interpolation, sowie gegen *Eichhorn*, der v. 2. der Grundschrift beilegt.

V. 1—16. Jakob beschliesst, mit seiner Habe zu entfliehen.

V. 9. אֲבִיכֶם, auf Jakobs Frauen bezogen, ist wie יְסַתְּמוּם C. 26, 18., eine zu oft vorkommende Verwechselung der Genera vgl. Ruth 1, 8. 9. 11. 13. 4, 11. Ew. kr. Gr. S. 643., als dass mit *Schum.* an eine Emendation אֲבִיכֶן

gedacht werden konnte. — V. 10. 12. בְּרֻדִּים, noch Zach. 6, 3. 6. von Rossen gesagt, muss dem Zusammenhange nach *gefleckte* Thiere vgl. C. 30, 39. bedeuten, eigentlich „wie mit Hagelkörnern (בָּרָד) bedeckte", daher wohl mit weissen Flecken auf schwarzem Grunde. Sept. σποδοειδεῖς ῥαντοί. Im Arab. ist بُرْدٌ *vestis diversis coloribus striata* Ham. S. 81. v. 1. (vgl. *Gesen.* Thes. I. S. 237.) und ebenso wird das damit und mit נִבָּר (vgl. نبجان bei *Reiske* zu Tharaf. S. 62.) componirte بُرْجُد Tharaf. v. 12. erklärt, S. *Vullers* z. St. — V. 13. *Ich bin der Gott von Bethel.* So kündigt sich Gott auf ein früheres Factum C. 28. zurückweisend an, wie ähnlich C. 15, 7., d. h. als der Gott, der sich ihm früher zu Bethel offenbart hat (Onk.). Durch diese Zurückweisung wird אֵל in einer bestimmten Erscheinung aufgefasst und bedarf des Artikels (vgl. C. 35, 7.), der, da er nicht vor dem folgenden Nom. pr. stehen kann, vor den St. constr. tritt, wie in הַמִּזְבֵּחַ בֵּית־אֵל 2 Reg. 23, 17. u. a. bei *Hitzig* Begr. d. K. S. 157., z. Jes. S. 416., Ew. §. 501.

V. 17 — 25. Jakob entweicht und wird erst am siebenten Tage von Laban eingeholt. — Es gehört, wie wir oben sahen, zur Anlage des Ganzen, dass Jakob heimlich entweiche und erst auf kanaanitischem Boden von Laban eingeholt werde. Ebendeshalb benutzt die Erzählung die Zeit der Schaafschur v. 19., welche Laban mehrere Tage vgl. v. 22. aus dem Hause entfernte, um Jakob einen Vorsprung gewinnen zu lassen, unbekümmert darum, wie bei den Festlichkeiten der Schaafschur, zu denen man Verwandte und Freunde mitzunehmen pflegte C. 38, 12. 2 Sam. 13, 23., der Schwiegersohn und Oberaufseher der Heerden Labans fehlen konnte. לִגְזֹז Ew. §. 354., unten C. 38, 13. גֹּז. — Rahel entwendet dabei heimlich die תְּרָפִים ihres Vaters. Es waren dies göttlich verehrte (vgl. v. 30. Jud. 18, 24.) Statuen (μορφώματα Aq., εἴδωλα Sept.) in menschenähnlicher Form 1 Sam. 19, 13., welche zwar

nicht vom Kultus sanctionirt waren, daher 2 Reg. 23, 24. wie unten C. 35, 4. entfernt werden (vgl. jedoch Hos. 3, 4.), aber doch zu allen Zeiten als Hausorakel Jud. 18, 5. Zach. 10, 2. Ez. 21, 26. und Beförderer des häuslichen Glückes im Gebrauche waren. Deshalb nimt sie Rahel mit, um sich des Beistandes der Penaten ihres Hauses zu versichern, wie die Daniten Jud. 18, 17. Michas Statuen entwenden, und eben deshalb wendet Laban v. 33. ff. alles an, um ihrer wieder habhaft zu werden, wie dort Micha Jud. 18, 22. ff., im Grunde genommen derselbe Gedanke, wie man sonst die wirksame Nähe der Gottheit an ihr Symbol gebunden sich vorstellt, 1 Sam. 4, 3. ff. 14, 18. Die Etymologie ist dunkel. Die Combination mit שְׂרָפִים ist gegen die Lautverschiebung, aber nicht minder zweifelhaft die mit ترف *commode vivere*, welcher Stamm eigentlich *mollem esse* bedeutet und überhaupt secundär zu sein scheint vgl. رفة, رفا m. רפה. — V. 24. warnt Gott in der Vision den Laban, dass er nicht rede mit Jakob מִטּוֹב עַד־רָע d. i. nach dem Zusammenhange; πονηρά (Sept.), oder überhaupt, dass er ihm kein Leid zufüge vgl. S. 406. Jakob mit seinen Leuten wird hier als der schwächere Theil gedacht, wie Laban v. 29. sagt: „*es steht in der Macht meiner Hand* (Prov. 3, 27.) *mit euch böse zu verfahren*", und auch dies gehört wieder zur Anlage des Ganzen, um den Grundgedanken durchzuführen. Ebenso in C. 32. 33., während C. 34. das Verhältniss schon etwas anders gedacht ist.

V. 26—42. Laban, der die Entflohenen am Berge Gilead eingeholt hat, stellt Jakob wegen seines versteckten Handelns zur Rede und fordert die entwendeten Theraphim zurück. Er durchsucht alles, findet sie aber nicht, und nun setzt Jakob seine treuen Dienste mit Heftigkeit dem unredlichen Verfahren Labans entgegen.

V. 26. כִּשְׁבֻיוֹת חָרֶב *wie durchs Schwert Erbeutete*, Kriegsgefangene. Vgl. Ew. §. 490. — V. 27. Vgl. §. 117. f. —

V. 31. 32. Jakob geht auf die doppelte Anschuldigung Labans ein, so dass v. 31. vgl. v. 42. auf v. 26. 27., v. 32. auf v. 30. antwortet. Zu seiner Rechtfertigung darf aber Jakob nichts davon wissen, dass Rahel wirklich die Teraphim entwendet hat. So setzt er Todesstrafe auf den Diebstahl und fordert Laban auf, wie die Accente richtig verbinden: „*vor unseren Brüdern* (Angehörigen) *untersuche alles, was bei mir ist, und nimm dir*", wenn du deine Götter irgendwo findest, vgl. v. 37. Rahel weiss aber die Götzenbilder zu verbergen, indem sie dieselben v. 34. unter einen Kameelsattel legt, sich selbst darauf setzt und sich v. 35. weigert, wie es die Sitte forderte, aufzustehen, weil es ihr nach Weiberart (דֶּרֶךְ נָשִׁים vgl. C. 18, 11.) gehe. Auch durfte sie in diesem Zustande nicht berührt werden, weil sie nach levit. Gesetz unrein war, Lev. 15, 20. 21. — בַּר הַגָּמָל übersetzen die Sept. richtig: *σάγματα τῆς καμήλου.* Es ist כַּר (benannt vom *Rundsein* wie כִּכָּר) ein korbartiger Tragsessel, der mit Teppichen in Form eines Zeltes überhangen am Kameele zur bequemeren Fortschaffung der Frauen angebracht wurde. Dasselbe sind die stammverwandten كور Tharáf. M. 39., قرّ s. Schol. bei *Arnold* z. Amrulk. S. 30. = هودج, ظعينة u. a. Vgl. שִׁדָּה bei *Buxtorf* lex. chald. S. 2332., überhaupt *Kämpfer* Amoenitt. exot. S. 724. Amrulkeis (M. 11.) schildert einen solchen Tragsessel als ziemlich geräumig, und nach Analogie der Cant. 3, 9. ff. beschriebenen Sänfte zu schliessen, war darin für Bequemlichkeit hinlänglich gesorgt, daher denn Rahel hier im Zelte sich desselben als eines Ruhebettes bedient. Rebekka scheint dagegen C. 24, 64. frei auf dem Kameele zu reiten, wie die übrigen S. 409. angeführten Beispiele.

V. 38 — 40. Indem Jakob seine Verdienste geltend macht, hebt er hervor, dass er stets sorglich die trächtigen Thiere vor Fehlgeburten (שִׁכֵּל wie Ex. 23, 26.) bewahrt, nie zu seinem Unterhalte von der Heerde etwas verwendet habe, dass durch seine Wachsamkeit (v. 40.)

nie etwas von wilden Thieren zerrissen (טְרֵפָה, wie Ex. 22, 11.), nie etwas bei Tag oder bei Nacht gestohlen sei. Man schliesst aus diesen Versen gewöhnlich, dass der eigennützige Laban seinen Oberhirten gesetzwidrig (Lev. 22, 9—14.) für jeden Schaden verantwortlich gemacht habe. Allein die Worte אָנֹכִי אֲחַטֶּנָּה וגו' können nur heissen: *ich will es büssen, von meiner Hand sollst du es fordern* (Jes. 1, 12.), womit Jakob dreist auffordert, frei zu sagen, wenn Laban gegen seine Treue und Sorgfalt etwas vorbringen könne. — גְּנֻבְתִי Ew. §. 406. 408. — V. 40. (vgl. Jer. 36, 30. S. 179.) ist angespielt auf den empfindlichen Wechsel der heissen Tage mit kalten Nächten, worüber zu vergl. *Oedmann* Sammlungen Heft 5. S. 109. ff.

V. 42. פַּחַד wie v. 53. = מוֹרָא Jes. 8, 12. d. i. Gegenstand der Verehrung.

V. 43—54. Der Wortwechsel muss der Anlage des Stücks gemäss damit enden, dass Laban nichts gegen Jakobs Vorwürfe vorzubringen weiss und selbst zuerst die Hand zur Versöhnung bietet, wodurch Jakob im rechtmässigen Besitze alles dessen, was er hat, verbleibt. Jakob nimt den v. 44. gebotenen Vertrag an und passend richtet er zum Zeichen der Annahme selbst ein Steinmal (s. z. C. 28, 18.) auf, bei welchem sich beide Theile eidlich (v. 53.) verbindlich machen, geweihet zum Denkstein durch ein feierliches Opfer (v. 54.) und ein freundschaftliches Gastmahl (v. 46. 54.), wie C. 26, 30. Hier wird die Erzählung wieder sehr wortreich, indem sie sich an ein Lokal anlehnt und den Namen desselben für ihre Zwecke benutzt. Es geht nämlich das Ganze vor an dem bereits v. 21. 25. genannten הַר הַגִּלְעָד d. i. die Gebirgslandschaft östlich vom Jordan, im Norden und Süden vom Jabbok (den Jakob nach C. 32, 23. bald passirt), hauptsächlich das Stammland von Gad und Manasse. S. *Rosenm.* Alterthk. II, 1. S. 127. ff. *v. Raumer* Paläst. S. 160. ff. Wesentlich ist hierbei, dass die Vereinigung auf nachmalig israëlitischem Terrain vorgehen muss. Die Erzählung will, dass der Name גִּלְעָד (d. i. جلعد *durus*) von dem

zum Gedächtniss des Bundes errichteten Hügel stamme, und darum eben sind die Ausdrücke גַּל und עֵד gehäuft, um die Bedeutung גַּל־עֵד *Hügel des Zeugnisses* recht anschaulich zu machen. So nennt Jakob auf Hebräisch den Hügel v. 28., während der Aramäer Laban dieselbe Bedeutung v. 47. ächt aramäisch durch יְגַר שָׂהֲדוּתָא ausdrückt, wie nicht uninteressant derselbe Erzähler sagt, der das aram. פַּדָּן, (S. 420.) gebraucht, ein Beweis, dass schon frühzeitig die gebildeteren Hebräer das Aramäische verstanden, das dem gemeinen Manne unbekannt war, Jes. 36, 11. Ob übrigens die Grundschrift hier einen bestimmten Berg Gilead im engeren Sinne (vgl. *Rosenm.* a. a. O. 180.) vor Augen habe, ist nicht deutlich in den Worten ausgesprochen und am wenigsten wird man an eine angebliche Stadt גִּלְעָד denken können, deren Existenz (vgl. *Burckhardt* R. II. S. 599.) bei Hos. 6, 8. zweifelhaft ist, entschieden unrichtig aber aus Jud. 12, 7. („in einer der Städte Gileads") noch durch *v. Bohlen* gefolgert wird. Wo der Erzähler sich den Jakob bei dieser Scene in Gilead denkt, ist ungefähr daraus ersichtlich, dass Jakob alsbald C. 32, 3. an מַחֲנַיִם vorübergeht und sich v. 31. nach פְּנִיאֵל wendet, weshalb denn der Ergänzer bei seinem Einschiebsel v. 49., das sich durch יְהוָֹה sowohl, als seine merkliche Verbindungslosigkeit, die wir durch eine Emendation וְהַמַּצֵּבָה מִצְפָּה (*Ewald* Compos. S. 64.) hinwegzuschaffen nicht berechtigt sind, hinlänglich kenntlich macht, auch hier eine bestimmte Lokalität in der Nachbarschaft nachweist und die Scene nach מִצְפָּה in Gilead verlegt. Alle diese Ortschaften erhielten schon zur Zeit der Richterperiode einige Celebrität und in dieser ist הַמִּצְפָּה Jud. 11, 34., הַמִּצְפָּה 10, 17. (= רָמַת הַמִּצְפֶּה Jos. 13, 26., רָמֹת גִּלְעָד 1 Reg. 22, 3.) bekannt als Wohnort Jephtas und Sammelplatz für die Israëliten, der nachmals noch in der Geschichte als wichtiger Ort öfters genannt wird 1 Reg. 4, 13. 22, 3. ff. 2 Reg. 8, 28. 9, 1. ff. Mizpa gehörte zum Stamme Gad, dessen Gränzen von Hesbon bis רָמַת הַמִּצְפֶּה reichten Jos. 13, 26., nach Euseb. 15 Millien (nord)west-

lich von Philadelphia, nach Jos. 21, 38. den Leviten überlassen und Deut. 4, 43. Jos. 20, 8. zum Asyl erhoben, wo zu Jephtas Zeit Jud. 11, 11. ein Heiligthum Jehovas vorkommt. Dies soll hier durch den Patriarchen geweiht sein.

V. 53. Beide Theile rufen die Gottheiten ihrer Stämme zu Zeugen an, daher hier eine wirkliche Pluralität die Construction יִשְׁפְּטוּ veranlasst. S. 375. Sollten aber אֱלֹהֵי אֲבִיהֶם (übergangen von den Sept.), wie *v. Bohl.* annimt, Apposition zu den Stammgöttern: *die Götter ihrer Väter* bilden, so müsste es nothwendig אֱלֹ׳ אֲבֹתָם heissen. Laban geht vielmehr auf die Gottheit des gemeinsamen Stammvaters des Abraham wie des Nachor zurück, wie schon *Clericus* wollte, und so sind die Varianten אֲבִיכֶם, אֲבֹתֵינוּ (Syr.), אַבְרָהָם (Sam.) als Erleichterungen zu verwerfen.

Cap. 32. 33.

Laban kehrt um nach seiner Heimath und Jakob setzt seinen Weg fort auf *Machanaïm*, wo eine Angelophanie Anlass zur Benennung des Orts giebt (32, 1—3.). Da sendet er nach Seïr Boten, um Esau seine Ankunft melden zu lassen. Als aber diese die Nachricht zurückbringen, dass Esau selbst mit 400 Begleitern ihm entgegenziehe, da fürchtet er des Beduinen Raublust, theilt auf einen Angriff gefasst seine Heerden, um einen Theil wenigstens zu retten, und betet inbrünstig zu Gott (4—13.). Darauf bereitet er ein ansehnliches Geschenk für Esau, das er seinem Bruder entgegensendet (14—22.), führt in der Nacht die Seinigen mit seinen Heerden über den Jabbok, und kämpft, als er allein ist, unüberwunden mit einem göttlichen Wesen die ganze Nacht. Hierbei wird sein Name *Jakob* in *Israël* umgewandelt, der Ort *P'niël* benannt und von dieser Begebenheit die Sitte abgeleitet den Nervus ischiaticus nicht zu verzehren (23—33.). Endlich kommt Esau mit seinen Leuten an und weit entfernt, seinem in wohlberechnetem Zuge demüthig ihm entgegenkommenden Bruder etwas leides zufügen zu wollen, umarmt er den lange Entfernten mit brüderlicher Herzlichkeit und lässt sich nur durch Jakobs wiederholtes Bitten bewegen, ein

Geschenk anzunehmen (33, 1 — 11.). Immer noch misstrauisch lehnt Jakob die Offerte ab, seinem Bruder nach Seïr zu folgen oder sich von Esaus Leuten dorthin begleiten zu lassen, und so kehrt Esau in sein Land zurück, während Jakob zu *Sukkoth* bleibt, welches von den erbauten Laubhütten seinen Namen erhalten haben soll (12 — 17.). Von da geht er nach Sichem, kauft daselbst einen Acker und weihet dem Gotte Israëls einen Altar (18—20.).

Die beabsichtigte Einheit dieser aus mehreren speciellen Zügen zusammengesetzten Erzählung ergiebt sich zunächst schon aus der Weise, wie das Einzelne sich durch etymologische Benutzungen an Jakobs Fortsetzung seines Wegs nach dem Inneren Kanaans anschliesst. Denn auf Gilead, specieller nach dem Ergänzer zu Mizpa, verliess das vorige Kapitel den Jakob, der sich nun nach *Machanaïm* wendet, dessen Name ungezwungen die Benutzung der Angelophanie und wiederholte Anspielungen in v. 8. 11. 22. darbietet. Dadurch dem Jordan näher gerückt, kann Jakob passend אֶת־הַיַּרְדֵּן הַזֶּה v. 11. sagen. Weiter geht Jakob über den *Jabbok*, aus dessen Namen eine Anspielung auf Kämpfe entnommen wird, um sofort den ominösen nächtlichen Kampf Jakobs anzuknüpfen, der selbst aus etymolog. Auffassung des Namens יִשְׂרָאֵל geflossen den oben genannten dreifachen Zweck hat. Wie ferner Gideon Jud. 8, 6. 8. von Sukkoth nach P'niël, dessen Name a. u. St. erklärt wird, gelangt, so umgekehrt Jakob von *Pniël* 32, 31. nach *Sukkoth* 33, 17., das wie die anderen Namen etymologisch mit dem Erzählten in Verbindung gesetzt wird. Aber ein Hauptgedanke leuchtet deutlich durch das so Verkettete und verbindet es eng mit dem Vorhergehenden. Dieser ist kein anderer, als der des vorhergehenden Kapitels, die Fürsorge, mit der Gott die Seinigen in allen Lebensverwickelungen geschützt und die drohende Gefahr zum Guten gelenkt habe. Denn kaum ist die Gefahr, in die Jakob durch den nachsetzenden Laban gerieth, vorüber, so bedroht ihn eine viel grössere durch Esau, und alsbald werden wir C. 34. neue Schwierigkeiten finden, die sich dem ungestörten Fortschreiten entgegenstellen. Aber wie

dort Labans Zorn beschwichtigt werden muss und C. 35. Gott selbst den Bedroheten schützt, so müssen auch hier der Anlage des Ganzen nach Jakobs Besorgnisse unbegründet sein, der gefürchtete Esau muss ihm mit Liebe entgegenkommen. Was die Hauptsache in der Erzählung ist, spricht sich noch an dem bereits überleitenden Schlusse aus, wenn es C. 33, 18. heisst: „*und Jakob kam wohlbehalten nach Sichem*", das nur erst Sinn und Bedeutung erhält, wenn wir vom angegebenen Gesichtspuncte aus die Erzählung auffassen. Ist dies die Haupttendenz, dies der Faden, an welchen der Darsteller die einzelnen vorhandenen Züge anreiht und zur Einheit verbindet, so darf es nicht befremden, wenn das Einzelne so benutzt ist, wie es der Zweck erfordert, ohne stets eine innere Consequenz im Auge zu behalten. So erscheint denn Esau hier bereits als Bewohner von Seïr, der als Beduine mit seinen Waffengefährten bis nach Gilead hinaufstreift, während er C. 36, 6., wo es die besonderen Zwecke erforderlich machen, noch in Kanaan sich aufhält und dort erst sich von seinem Bruder trennt, u. a. m. — Fragen wir schlüsslich nach der Abstammung der Erzählung, so dürfen wir dabei den Zusammenhang nicht aus dem Auge verlieren, der sie mit dem Vorhergehenden und Nachfolgenden verkettet. Dieser ist, da er die unentbehrliche Fortsetzung des Zugs von Gilead nach Sichem enthält, der Art, dass mindestens die Grundlage dem Verfasser von C. 31. u. 35. d. h. der Grundschrift angehören muss, der höchstens Einzelnes kann einverleibt sein. Allein, wie C. 32, 1. 2. unmittelbar an 31, 54. anknüpfen, so setzen die fortgesetzten Anspielungen auf Machanaïm in v. 8 — 22. den Verf. von 1 — 3. voraus; die Furcht vor dem Ueberfalle v. 8. 12. motivirt Jakobs unterthäniges Verhalten in C. 33.; das C. 32, 14 — 22. bereitete Geschenk ist das 33, 8 — 11. von Esau angenommene. Ferner setzen die elf Kinder 32, 23. sowohl C. 29. 30. als die Geburt des zwölften C. 35, 18. voraus, so wie der Gebrauch von יִשְׂרָאֵל in der Grundschrift 33, 20. 34, 7. die mit C. 17. übereintreffende Veränderung des Namens 32, 29. voraussetzt. Kurz also, die ganze Erzählung ist in sich so abgerundet

rundet und in einem Gusse gearbeitet, dass wir sie ganz vom Verf. der Grundschrift ableiten müssen, der sich dazu noch durch אֱלֹהִים 32, 2. 3. 29. 31. 33, 5. 10. 11. kenntlich macht. Wenn dagegen nun C. 32, 10. störend יְהוָה dazwischen tritt und in den Worten von יהוה bis zum Ende des Verses sich eine Rückbeziehung auf C. 31, 3., wie in V. 13. eine solche auf C. 28, 14. vgl. m. 22, 17. S. 303., Stellen des Ergänzers, kund giebt, so können wir diesem doppelten Kriterium vertrauend um so weniger zweifeln, diese Worte als Zusätze des Ergänzers zu betrachten, da das Gebet an Kraft und innerer Haltung nur gewinnt, wenn wir es von jenen Zugaben befreien und in seiner ursprünglichen Einfachheit lesen. Eine Schwierigkeit bleibt aber noch, die für den ersten Blick vielmehr das Entgegengesetzte des hier Behaupteten zu beweisen scheint. Es liegt nach gegenwärtigem Zusammenhange des Buchs nahe, die Furcht vor Esau von dem Betruge um den Erstgeburtssegen abzuleiten, den der Ergänzer C. 27. erzählt, mithin ob der scheinbaren Rückbeziehung darauf die Erzählung von demselben Verf. abzuleiten, wie *Gramberg* wirklich (vgl. *Stähelin* S. 67. f.) den ganzen Abschnitt C. 32 — 33, 16. dem Jehovisten beilegt. Aber wo steht in der Erzählung selbst ein Wort, welches auf frühere Feindschaft zu schliessen berechtigte? Nach der Darstellung selbst, wie sie vorliegt, fürchtet Jakob nur seinen heranrückenden Bruder als raublustigen Beduinen, für den sein Heerdenreichthum willkommene Beute sein musste. Daher die Gesandtschaft an ihn C. 32, 4—6., als er sich dem von jenem durchstreiften Gebiete nähert; daher das Geschenk v. 14. ff., um seine Gunst zu erwerben v. 21., wie beides noch jetzt das gewöhnliche Verfahren ist, wo man dem Gebiete eines Raubstammes nahe kommt.

Cap. 32, 1—3. Jakob kommt nach Machanaïm, wo ihm die himmlischen Heerschaaren erscheinen und Anlass zur Benennung des Orts geben. — מַחֲנַיִם *Doppellager* lag in der Nähe von רָמֹת בַּגִּלְעָד (31, 44.), daher öfters mit diesem zusammengenannt Jos. 21, 38. 1 Reg. 4, 14., an der Nordgränze des Stammes Gad Jos. 13, 26. 30., nach

u. St. nördlich vom Jabbok. Hier wird Isboseth als König ausgerufen 2 Sam. 2, 8. vgl. m. 4, 5. f., und David sucht daselbst Schutz vor Absalom 2 Sam. 17, 24. 27. 1 Reg. 2, 8.; es musste also damals schon eine bedeutende Stadt sein. Nach der vorliegenden Erzählung der Genesis schliesst sich an Machanaïm ein ähnliches Interesse, wie an Bethel C. 28, 11. ff., denn es war Levitenstadt Jos. 21, 39., und auch Cant. 7, 1. deutet auf heilige, hier gefeierte Volksfeste. S. *Ewald* z. St. Daher hier eine Angelophanie.

V. 4 — 13. Jakob sendet in der eben besprochenen Absicht vgl. v. 6. zu Esau nach Seïr, um ihm seine Rückkehr nach dem längeren Aufenthalte bei Laban (גַּרְתִּי עִם wie Jes. 11, 6.) zu melden. Die Boten bringen aber statt einer bestimmten Antwort v. 7. nur die Nachricht mit, dass Esau mit 400 der Seinigen ihm entgegenziehe, und ungewiss, ob der Beduine als Freund oder Feind kommen werde, fürchtet er den Raublustigen, theilt seine Habe v. 8., um wenigstens einen Theil zu retten, und betet zu Gott v. 9 — 13. um seinen Schutz bei der drohenden Gefahr. So steht alles im besten Einklange, ohne dass vom Inhalte des 27. Kap. dabei die Rede ist. — In dem Gebete spricht Jakob das Bewusstsein der eigenen Verdienstlosigkeit aus, gegenüber der göttlichen Gnade, die ihn so reichlich gesegnet habe, v. 11. Von derselben göttlichen Gnade erwartet er auch Schutz in der gegenwärtigen Noth v. 12. Hiermit ist der Gedanke abgeschlossen, während der Ergänzer durch seine Zusätze v. 10. (יְהוָה — עִמָּךְ) und v. 13. ziemlich ungeschickt den Jakob Gott an seine Befehle und Versprechungen (s. o.) erinnern, mithin ihn auffordern lässt, jetzt Wort zu halten. — אֵם עַל־בָּנִים *die Mutter über den Kindern*, auch Hos. 10, 14. sprichwörtlicher Ausdruck schonungsloser Grausamkeit, wie sie Jes. 13, 16. geschildert ist. עַל steht übrigens in dieser Phrase nicht wie C. 28, 9., sondern es malt die Mutter, die sich schützend *über* ihre Kinder wegwirft, vgl. das Bild Ruth 3, 9. — לֹא־יִסָּפֵר מֵרֹב v. 13. wie 1 Reg. 3, 8.

V. 14 — 22. Jakob bereitet ein ansehnliches Geschenk und lässt es in einem langgeordneten Zuge von wohl instruirten Hirten (v. 18 — 21.) dem Esau entgegenführen. Nomadenvölker pflegten ihren Tribut in Vieh abzutragen 2 Reg. 3, 4. 2 Chr. 17, 11. und ebenso ist hier das Geschenk מִן־הַבָּא בְיָדוֹ *von dem, was ihm zugekommen war*, eine kleine vollständige Heerde von 580 Stück Ziegen, Schaafen, Kameelen, Rindern und Eseln, deren Verhältnisse im Ganzen mit Hiob 1, 3. 42, 12. zusammentreffen und eine richtige Proportion zwischen den weiblichen und männlichen Thieren halten, vgl. Varro d. Re Rust. II, 3. — In welcher Absicht Jakob das Geschenk sendet, sagt V. 21. deutlich. Ueber כִּפֵּר פָּנִים d. h. durch Bestechung *sich jem. geneigt machen*, s. S. 376. f., und נָשָׂא פָּנִים ist *jem. gnädig aufnehmen* (s. die Lexx.). Zur Sache vgl. C. 43, 11. 14.

V. 23 — 33. Jakob lässt seine Frauen, Kinder und alles, was er hat, über den Jabbok setzen. Er bleibt allein, wie es nach dem Zusammenhange wahrscheinlich ist, jenseit des Jabbok und kämpft dort die Nacht hindurch mit einem göttlichen Wesen.

V. 23. יַבֹּק, der heutige Wadi Zerka (*d. blaue Fl.*), ist ein kleiner Fluss mit tiefen Ufern, der sich zwischen dem See Tiberias und dem todten Meere, ungefähr gleichweit von beiden entfernt, von Osten her in den Jordan ergiesst. Er trennte die Stämme Gad und Manasse, früher die Ammoniter und Amoriter (Num. 21, 24. Jos. 12, 2. Jud. 11, 13. 22.), und der obere Jabbok (Nahr Amman) blieb die Gränzscheide zwischen Gad und dem ammonitischen Gebiete. Vgl. *v. Raumer* Paläst. S. 60., *Rosenm.* Alterth. II, 1. S. 207., *Winer* RWb. I. S. 614. Der Name selbst leitet sich ungezwungen von בָּקַק *ausgiessen* od. *sich ergiessen* (s. *Gesen.* Thes. u. d. W.) ab, ist aber hier, um zur nachfolgenden Erzählung hinüberzuleiten, mit אָבַק (gleichsam = וַיֵּאָבֵק) in Verbindung gesetzt, weshalb der Erzähler selbst das seltene Denomin. נֶאֱבַק v. 25. gebraucht, von אָבָק *pulvis* abgeleitet (wie *παλαίειν*

Sept.; κονίζεσθαι), das Hosea 12, 4. durch שָׂרָה *kämpfen* erklärt, vgl. unt. v. 29. Die Erzählung vom nächtlichen Kampfe ist ganz im Geiste der Volksdichtung gehalten, und findet Analogieen im klassischen wie im nordischen und indischen Alterthume. S. *Bauer* Hebr. Mythol. S. 251. ff. *de Wette* Krit. d. isr. Gesch. S. 133. f. *v. Bohl.* A. Ind. I. S. 226. Die früheren Versuche (s. *Schumann* z. St.), das Factum durch Annahme eines Traumes, einer Vision u. s. w. als möglich darzustellen, kommen nicht weiter in Betracht; da nach der Erzählung der Kämpfende v. 26. dem Jakob die *Hüftpfanne* (כַּף־הַיָּרֵךְ) verrenkt, und dieser in Folge dessen v. 32. am andern Morgen „an der Hüfte hinkt", folglich von einer reellen Thatsache die Rede ist, welche andere zwar zugeben, aber den nächtlichen Kämpfer für einen Meuchelmörder erklären, den Esau gesandt habe. Dass aber der Kämpfer, v. 25. אִישׁ genannt, Gott selbst sei, ist aus v. 29. u. Hos. 12, 4. 5. deutlich, und deshalb weigert sich v. 30. wie in ähnlichen Dichtungen Jud. 13, 17. 18. der Ungenannte seinen Namen zu nennen, und verlangt beim Anbruch des Tages v. 27. losgelassen zu werden, wie auch Jakob denselben zu erkennen scheint und v. 27. vgl. v. 30. von ihm gesegnet zu werden fordert. Doch darf man keinen dieser besonderen Züge urgiren, die nur zur Ausführung des ganzen Bildes dienen, das hauptsächlich 1) darauf abzweckt, die Veränderung des Namens *Jakob* in *Israël* durch Gott selbst zu motiviren. Offenbar ist יִשְׂרָאֵל wie שָׂרָה (vgl. שָׂרַי S. 347.) *der Gotteskämpfer*, gebildet wie יְרֻבַּעַל Jud. 6, 32., und drückt im Sinne der Theokratie den Kämpfer für die Sache Gottes aus, wie der letztere Name den Streiter gegen Baal. Allein die Volkspoësie nahm den *Gotteskämpfer* in dem Sinne von *Kämpfer mit Gott*, wie v. 29. deutlich dasteht, und daraus floss die ganze Dichtung, welche den göttlichen Ursprung des Namens nachweisen soll. Die Namensveränderung ist indess, obschon eingeleitet wie C. 17, 5., doch der von Abram in Abraham nicht vollkommen analog, da in letz-

terem Falle der bis dahin festgehaltene Name gänzlich neben dem neuen schwindet, in unserem Falle dagegen fortwährend Jakob in Gebrauch bleibt. Dies erklärt sich daraus, dass יִשְׂרָאֵל, wie *Ewald* Comp. S. 111. sagt, der heilige Name ist, den vermuthlich das bereits ausgebildete Volk mythisch auf den Stammvater übertrug, während יַעֲקֹב Name für das Individuum blieb. Daher wird יִשְׂרָאֵל C. 34. 7. 49, 7., בְּנֵי יִשְׂרָאֵל v. 33. 36, 31. 46, 8. 32, 33. Ausdruck für die Gemeinde der Jehovaverehrer, wofür nur Dichter zuweilen יַעֲקֹב sagen 49, 7. Ps. 24, 6., während בְּנֵי יַעֲקֹב C. 46, 26. vgl. v. 27. die leiblichen Söhne Jakobs sind. — Sodann schliesst sich die Erzählung 2) an ein Lokal פְּנִיאֵל v. 31. = פְּנוּאֵל v. 32., wie der Ort auch Jud. 8, 8. 9. 17. 1 Reg. 12, 25. genannt wird. Nach letzterer Stelle erweiterte oder befestigte (בָּנָה) sie Jerobeam, was für die Wichtigkeit der Position, aber nicht gegen frühere Celebrität spricht, nach ersteren züchtigt sie Gideon für ihre Treulosigkeit. Von einem religiösen Interesse, das sich an P'niël anzuschliessen nach u. St. scheint, findet sich sonst keine Spur. Der Ort muss indess nahe am Zusammenflusse des Jabbok mit dem Jordan gelegen haben unfern von Skythopolis C. 33, 17. vgl. m. Jud. 8, 5. 8. *Rosenm.* Alterth. II, 2. S. 31. *v. Raumer* Pal. S. 169. Der Name „*Gottesantlitz*" wird hier motivirt durch den Umstand, dass Jakob *Gott geschaut von Angesicht zu Angesicht* (Ew. §. 515.) unbeschadet seines Lebens, worüber S. 337. f. — Endlich wird 3) ein hebr. Gebrauch, den Nervus ischiaticus nicht zu verzehren, von diesem Factum hergeleitet, weil Gott v. 33. vgl. 26. den Jakob bei der Hüftpfanne fasste, גִּיד הַנָּשֶׁה dessen Lage עַל־כַּף הַיָּרֵךְ v. 33. bestimmt wird. Nach نسا ist der Nerv. ischiaticus gemeint. Es ist übrigens hier lediglich von einer recipirten Gewohnheit die Rede, nicht von einer gesetzlichen Bestimmung, die unter den Speisegesetzen nicht als solches anerkannt ist. Unrichtig nehmen Talmudisten לֹא יֹאכְלוּ d. i. *sie*

pflegen nicht zu essen als Befehl: *sie sollen nicht essen* und gründen darauf ein Gesetz.

Cap. 33, 1—7. Endlich trifft Jakob mit Esau zusammen. Ersterer, der im Vorhergehenden klüglich für die Erhaltung seiner Habe (32, 8. 9.) gesorgt und durch ein Geschenk v. 14. ff. seines Bruders Gunst zu erlangen versucht hat, wendet hier, noch ungewiss, ob er seinen Zweck erreicht habe, Sorgfalt an, um auf den schlimmsten Fall gefasst zu sein. Deshalb ordnet er seine Familie v. 2. so, dass die Mägde mit ihren Söhnen vorangehen, die geliebte Rahel mit Joseph den Zug beschliessen muss, während er selbst mit ächt orientalischer Unterwürfigkeit sich siebenmal wie vor einem Fürsten zur Erde beugend (1 Sam. 20, 41.) dem gefürchteten Bruder v. 3. vgl. v. 6. 7. entgegengeht, dessen Offenheit und biederer Sinn v. 4. in diesem Bilde einen wohlthuenden Contrast zu der Kriecherei des verzagenden Jakob bilden. — Ueber die Puncta extraord. bei וַיִּשָּׁקֵהוּ v. 4. s. *Gesen.* Lehrg. S. 125. — Wie Esau, den Jakob anzureden gar nicht wagt, v. 5. nach Frauen und Kindern fragen muss, bevor diese mit gleicher Unterthänigkeit v. 6. 7. sich demselben vorstellen, ebenso muss er

V. 8—11. nach dem langen Zuge fragen, ehe Jakob ihm sein Geschenk offerirt, das Esau nur nach dringender Bitte seines Bruders annimmt.

V. 8. מַחֲנֶה nennt Esau die ihm als Geschenk entgegengesandte Heerde, wie aus אֲשֶׁר פָּגָשְׁתִּי *dem ich begegnet bin* (C. 32, 18.) und Jakobs Antwort hervorgeht. Der Ausdruck ist aus C. 32, 9. 11. beibehalten, und im Sinne von *Zug* steht er wieder C. 50, 9. Dass der Erzähler dem Zusammenhange gemäss lediglich die lebenden Wesen im Sinne habe, geht aus der Verbindung des מַחֲנֶה mit dem persönlichen מִי hervor. Vgl. *Ewald* z. Cant. 3, 6. und §. 580. — V. 11. הֻבָאת s. Ew. §. 286. *n.* 1. — יְכָל־ wie Jud. 6, 30. Jes. 65, 16. Ew. §. 600.

V. 12—16. Bei aller Herzlichkeit von Esaus Seite bleibt Jakob misstrauisch und lehnt deshalb die Begleitung

seines Bruders, der ihn mit nach Seïr nehmen will, so wie die ihm angebotene Bedeckung ab. Er schützt v. 13. die noch zarten Kinder und die Sorge der säugenden Schaafe und Rinder vor, die er nicht ohne Nachtheil so rasch bewegen könne. „*Und übertreibt man sie einen Tag*, so!" sc. עָלוֹת wie Jes. 40, 11. die *säugenden* Thiere. Es fehlt die Conditionalpart. im angelehnten Vordersatze wie C. 42, 38. nach Ew. §. 626. Wie Jes. a. a. O. der gute Hirt geschildert ist, will Jakob V. 14. nach seiner Bequemlichkeit nachfolgen לְרֶגֶל הַמְּלָאכָה *gemäss dem Fusse der Heerde* u. s. w., d. h. wie es die Heerde und die Kinder leisten können.

V. 17. Als Esau v. 16. nach Seïr zurückgekehrt ist, kommt Jakob zum nahegelegenen *Sukkoth*, für welches ein Anlass in den Laubhütten סֻכּוֹת gesucht wird, die hier Jakob für seine Heerden erbaute. סֻכּוֹת war eine alte Stadt, hart am Jordan, nicht unwahrscheinlich an beiden Ufern des Flusses, erbaut, die von Gideon, wie das benachbarte P'nuel gezüchtigt wurde Jud. 8, 5. 15. f. Die Griechen bildeten aus dem Namen Σκυθώπολις, unter welchem Namen sie oft als eine der Zehnstädte genannt wird, irrthümlich für eine Scythencolonie gehalten. Vgl. *Gesenius* zu *Burckh.* Reis. S. 1058. *Rosenm.* Alterth. II, 1. S. 159.

V. 18 — 20. Jakob lagert sich auf der Weiterreise vor Sichem, woselbst er einen Acker kauft und einen Altar erbaut. Zum folgenden Kap. wird sich zeigen, dass diese Verse bereits den Zweck haben, die Erzählung von Dinas Schändung einzuleiten. Doch eben so sehr vollenden sie hier erst die angefangene Schilderung der Bedrängnisse Jakobs, der nun im Herzen des verheissenen Landes sich wieder befindet, und die Bedingung erfüllt sieht, von welcher er C. 28, 21. sein Gelübde abhängig machte. Unzweifelhaft entspricht in diesem Zusammenhange שָׁלֵם v. 18., dem בְּשָׁלוֹם 28, 21., und wir deuteten schon oben an, wie sich in dem Gedanken: *Jakob kam wohlbehalten nach Sichem* der Hauptzweck des Verfassers deutlich

ausspricht. Missverständniss dieses klaren Zusammenhangs veranlasste den Irrthum, mit Sept. u. Hieron. שָׁלֵם für ein Nom. pr. = שְׁכֶם zu nehmen, den wir ungern noch bei *v. Raumer* Pal. S. 121. finden. Ueber Sichem und den hier erbauten Altar s. S. 294. f. — Dass sich Jakob v. 19. einen Acker erkauft, hat den Zweck wie C. 23. S. 398. Auf diesem Acker sollen nach Jos. 24, 23. Josephs Gebeine beerdigt sein. Vgl. noch Act. 7, 15. 16. — קְשִׂיטָה (*Dargewogenes*) ist dem Münzwerthe nach nicht zu bestimmen. Dass die Kesitha = 4 Sekel gewesen sei, stützt sich auf den Ackerwerth im Verhältniss zu dem C. 23, 15. Vgl. S. 399. — V. 20. אֵל אֱלֹהֵי יִשְׂרָאֵל als Name des Altars ist wie C. 35, 7. 15. Ex. 17, 15.

Cap. 34.

Dina, die Tochter Leas, wird von Sichem, einem hevithischen Stammfürsten verführt, der um jeden Kaufpreis die Dirne zum Weibe verlangt, zugleich den Vorschlag zu gegenseitigen Ehen zwischen der Familie Jakobs und den Hevithern macht. Die Brüder der Geschändeten stellen dabei die Bedingung, dass die Hevither die Beschneidung annehmen sollen, und diese gehen in allgemeiner Volksversammlung die Bedingung ein. Doch am dritten Tage, als die Schmerzen die Beschnittenen zur Gegenwehr unfähig machen, durchziehen Simeon und Levi mit dem Schwerte die Stadt, erwürgen alle Männer, führen Frauen und Güter mit sich fort und rächen so die in ihrer befreiten Schwester beleidigte Ehre ihres Stammes. — Eng hängt diese Erzählung mit dem Vorhergehenden zusammen. Denn kaum ist die Gefahr, in welche Jakob durch Esaus Nähe gerieth, überwunden und der Patriarch im verheissenen Lande etwas vorgerückt, als sich seinem friedlichen Weiterrücken eine neue Schwierigkeit entgegenstellt, die zugleich der Ehre seines Stammes einen Makel anheftet. So bildet der Inhalt dieser Erzählung nur die Fortsetzung des oben angegebenen Themas, und Jakob selbst fürchtet v. 30. wie C. 32. 33. für sein Leben und seine Habe. Doch nicht allein die

Gleichheit der Tendenz (vgl. S. 468.) ordnet diese Erzählung in die Reihe der vorhergehenden ein, sondern enger noch die Weise ihrer Darstellung. Denn deutet nicht schon C. 30, 21. die kurze Erwähnung der Geburt der Dina darauf hin, dass der Verf. später noch einmal auf sie zurückkommen werde? Vgl. C. 29, 24. 29. m. 30, 3. ff. Wo nichts auf sie ankommt, zählt er sie gar nicht mit, wie C. 32, 23., und hätte sich nicht ein specielles Interesse angeschlossen, würde auch ihre Geburt nicht berichtet sein (vgl. C. 37, 35. 46, 7.), ebenso, wie C. 22, 23. Rebekkas Geburt nur des Folgenden wegen C. 25, 20. in der Genealogie ihre Stelle fand. Wenn wir ferner oben fanden, dass C. 33, 18. erst den begonnenen Gedanken vollende, so leiten jene Verse ebenso entschieden zum Folgenden über. Denn Jakob gelangt dort nach Sichem, wo die Scene unseres Kapitels spielt, und wozu wäre dort Chamor v. 19. ausdrücklich אֲבִי שְׁכֶם genannt, wenn nicht wie C. 9, 18. der Zweck wäre, auf שְׁכֶם בֶּן־חֲמוֹר 34, 2. hinüberzuleiten? Der fortschreitende Hauptgedanke, wie diese innere Bindung mit Entfernterem und dem unmittelbar Vorhergehenden, zwingt, einen engen Zusammenhang anzunehmen, und war uns dieser oben S. 464. ein Beweis für die Grundschrift, so müssen wir auch C. 34. demselben Verf. beilegen, obschon auch nicht ein Mal אֱלֹהִים vorkommt. Damit kommt im Allgemeinen noch der Eifer überein, mit welchem v. 7. 13. 31. Jakobs Söhne die Verunedlung ihres Stammes als ein Verbrechen ansehen, wie dies derselbe Verf. C. 26, 35. 27, 46. vgl. 28, 8. aussprach; ferner die Voraussetzung der Beschneidung, deren Unerlässlichkeit die Grundschrift C. 17. nachweist, und heisst es a. u. St. v. 15. u. 22. 24. הִמֹּל לָכֶם כָּל־זָכָר, so erkennen wir den, der C. 17, 10—14. schrieb. Die Volksversammlung v. 20. ff. ist der in C. 23. ganz analog, und selbst der Ausdruck v. 24. trifft mit C. 23, 10. 18. überein. Specielleres weist *Stähelin* S. 70. nach, und wir erinnern nur noch an יִשְׂרָאֵל v. 7., das C. 32, 29. voraussetzt. — Das Factum, auf welches die Genesis C. 48, 22. 49, 5. 6. zurückkommt, lässt eine frühere Feindseligkeit der

Israëliten gegen Sichem durchschimmern, bei welcher der Sieg den Hebräern verblieb. Nichts frommt aber zur Aufhellung desselben die Zerstörung Sichems zur Zeit der Richter Jud. 9, 45. ff., obgleich *v. Bohlen* S. 326. Chamor für einen Zeitgenossen des drei Jahre zu Sichem herrschenden Abimelech hält, während doch Jud. 9, 28. unter חֲמוֹר אֲבִי שְׁכֶם die Person der Genesis gemeint ist. Die Thatsache herauszufinden ist eine Unmöglichkeit, da das Factum mythisch verarbeitet ist, und einzig die Idee der Unverletzlichkeit der Stammehre als der belebende und bestimmende Hauptgedanke hervorleuchtet, woneben Inconsequenzen mit den Nachbarstücken, mit welchen die Erzählung verbunden ist, und Unglaublichkeiten in ihr selbst kaum in Betracht kommen. Den Vorwurf der Grausamkeit kann zwar die Genesis selbst C. 49, 5. 6. nicht unterdrücken, aber die vorliegende Erzählung will im mindesten keinen Tadel gegen Simeon und Levi aussprechen, welche hier ein vom Standpuncte des Hebräerthums todeswürdiges Verbrechen (S. 402.) nach Verdienst züchtigen.

V. 1—12. Dina wird von Sichem verführt und um jeden Preis von Jakob zum Weibe verlangt.

V. 2. שְׁכֶם führt den Namen der Stadt. Er ist der angesehenste (v. 19.) Sohn des Stammfürsten (נְשִׂיא wie C. 17, 20. 23., 6. 25, 16.) des Landes, der חֲמוֹר genannt wird (vgl. Jos. 24, 32.), nach *v. Bohlen* nur dialectisch verschiedene Aussprache f. אֱמֹר, mit Rücksicht auf 48, 22., dem aber das daneben stehende הַחִוִּי S. 248. widerspricht. — „*Und er beschlief sie*“ = וַיְעַנֶּהָ. vgl. 2 Sam. 13, 12. An die späte Verwechselung des אֹתָהּ mit אִתָּהּ Ew. §. 468. ist mit *Rosenm.* nicht zu denken, wenn auch שָׁכַב gewöhnlich mittelbar verbunden wird C. 26, 10. 30, 15. Es folgt dies Verbum dem sinnverwandten שָׁגַל vgl. Jes. 13, 16. und verbindet sich mit dem Acc. (Lev. 15, 24.), wo von einem gewaltsamen Beischlafe die Rede ist, wie aus 2 Sam. 13, 14. vgl. m. v. 11., und aus u. St. hervorgeht.

V. 7. Ueber das Verhalten der Brüder in Dinas Sache s. S. 407. — *Denn ein Frevel war begangen in Israël*

sagt der Erzähler, indem er eine später gangbare Redeweise Deut. 22, 21. Hos. 7, 15. Jud. 20, 6. 10. Jer. 29, 23. Jos. 7, 15., in der יִשְׂרָאֵל Name des Volks ist, auf die Urzeit überträgt — V. 12. מֹהַר, im Verb. מָהַר Ex. 22, 15. (nicht aber Ps. 16, 4.) = מֶכֶר C. 31, 15., ist der *Kaufpreis*, den der Freier für eine Frau den Angehörigen giebt nach dem S. 443. dargestellten Verhältnisse. מַתָּן ist dagegen das Geschenk, welches der Braut selbst zu Theil wird C. 24, 53., τὰ ἕδνα bei den Griechen. Beides konnte mithin von Vater und Brüdern der Dirne den Umständen angemessen willkührlich bestimmt werden. Vgl. *Warnekros* Alterth. S. 517.

V. 13—24. Die Brüder der Dina verbergen ihren Zorn (v. 7.), und um Rache zu nehmen, fordern sie die Annahme der Beschneidung, um die vorgeschlagene Verschmelzung beiderlei Stämme zu bewerstelligen. In einer Volksversammlung wird die Bedingung von den Sichemiten angenommen.

V. 15. נֵאוֹת vgl. v. 22. 23. Imperf. Niph. von אות *sich willfährig zeigen*, nur noch 2 Reg. 12, 9. Onk. setzt טְפַם, welches sonst = אָבָה ist. Dies ist um so passender, da אות nicht sowohl auf אָתָה zurückzuführen sein dürfte, als auf אָוָה, zu dem es sich verhält, wie שׁחת zu שׁוּח, נחת zu נוּח, שׁבת zu שׁוּב (S. 116.) u. a. bei Ew. kr. Gr. S. 409., nur so, dass nach hinzukommendem festen Konsonanten der mittlere schwache Laut vokalisch wird. Niph. ist dann: *sich wollend zeigen*. Nach *Hitzigs* Emendation wäre dieser Stamm im Kal C. 23, 13. vorhanden. Vgl. S. 399. — V. 16. „*zu einem Volke*". Vgl. dazu S. 342.

V. 25—31. Am dritten Tage nach der Beschneidung erschlagen Simeon und Levi alle Männer, befreien Dina und plündern die ganze Stadt. Es wird dabei in der Erzählung die Voraussetzung gemacht, dass alle Männer Sichems sich an einem Tage haben beschneiden lassen vgl. C. 17, 26. 27., um sie sämmtlich am dritten Tage als wehrlos darstellen zu können. Denn an diesem Tage verursacht die bei Erwachsenen ohnehin sehr schmerzhafte Oper-

ration der Beschneidung heftige Fieber, welche den Patienten ans Bett fesseln. S. *Rosenm.* Mgl. I. S. 169. Unvermerkt schleicht bei Simeon und Levi der Gedanke an ihre Stämme in die Erzählung ein, da das Plündern der Stadt nicht zweier Männer Sache ist. — V. 27. בְּנֵי יַעֲקֹב sind nur die v. 25. genannten. — אֲשֶׁר *darum dass.* Ew. §. 599. — Obgleich, wo es der Zweck verlangte, zwei Stämme hinreichten, solches zu vollbringen, so kehrt doch im Uebergange

V. 30. 31. der Gedanke von der wandernden, noch nicht zahlreichen Familie zurück, indem Jakob die Blutrache der benachbarten kanaanitischen Stämme fürchtet und darob seine Söhne tadelt, die indess ihre That dadurch rechtfertigen, dass sie ihre Schwester nicht einer Hure dürfen gleichachten lassen. — לְהַבְאִישֵׁנִי *mich stinkend zu machen* d. i. in übelen Geruch bringen, berüchtigt oder verhasst machen, vollst. Ex. 5, 21. Aehnlich ist זָנַח Ps. 43, 2., und umgekehrt ergiesst der gute Name sich wie Balsamduft Cant. 1, 3. vgl. Koh. 7, 1. — *Kanaaniter und Pheresiter* s. S. 301. — מְתֵי מִסְפָּר *Männer der Zahl* (Zählung) d. i. zählbare, wenige, wie Deut. 4, 27. Ps. 105, 12. Jer. 44, 28. vgl. Jes. 10, 19. Anders Deut. 33, 6. Ueber מְתִים s. Ew. §. 382. *Hitz.* z. Jes. S. 43. אֲנִי davor ist demnach *ich mit den Meinigen* = אֲנִי וּבֵיתִי am Ende des Verses.

Cap. 35.

Jakob schwebt nach den Vorgängen, welche das vorige Kapitel erzählt, in der Gefahr von den vereinigten Kanaanitern vernichtet zu werden. Da bricht er auf von Sichem, wo er sich nicht sicher weiss, und zieht auf Gottes Geheiss nach Bethel, und erfüllt daselbst sein früheres Gelübde, nachdem er zuvor sein Haus von allen Spuren des Götzendienstes gereinigt hat. Gott selbst schützt ihn vor der Blutrache der Kanaaniter (v. 1 — 8.). Zu Bethel erscheint ihm Gott abermals, wandelt den Namen Jakob in Israël um, giebt ihm die Verheissungen einer zahlreichen Nachkom-

menschaft, aus der Könige hervorgehen sollen, und des Besitzes des Landes Kanaan. Da richtet Jakob an dem heiligen Orte ein Steinmal auf, salbt es, und nennt den Ort Bethel (v. 9 — 15.). Auf der Weiterreise stirbt Rahel bei der Geburt Benjamins in der Nähe von Ephratha, wo Jakob den Ort durch einen Denkstein bezeichnet (v. 16 — 20.). Von da wandert er nach Migdal-Eder, wo Ruben blutschänderisch der Bilha beiwohnt (v. 21. 22.), und endlich gelangt er, nach eingeschalteter Rekapitulation der zwölf Söhne (v. 23 — 26.), nach Mamre zu seinem Vater Isaak, der in einem Alter von 180 Jahren stirbt und von Jakob und Esau beerdigt wird.

Offenbar enthält dies Kapitel Einzelnes aus der Geschichte des Patriarchen, wie sich solches in der Volkssage leicht an Lokalitäten anschliesst. Denn dass hier Sagen erhalten sind, welche sich an bestimmte Ueberreste aus dem Alterthume anschliessen, sagt der Verf. v. 20. ausdrücklich, nicht minder deutlich v. 4., und dasselbe wird sich zu v. 8. nachweisen lassen, wie wir ein gleiches zu C. 21, 33. vermutheten. Es war also eine Anzahl von traditionellen Begebenheiten aus dem Leben Jakobs vorhanden, deren Scenen nach verschiedenen Orten zwischen Sichem und Hebron (charakteristisch aber keine nach Jerusalem) verlegt wurden; es gab von vorhandenen Traditionen verschiedene Formen, welche die Verzeichner der Sagen so gern benutzen: — und wohin konnte unser Referent sie bequemer setzen, auf welche Weise leichter aneinanderreihen, als bei der Erzählung der Reise Jakobs durch jene Gegenden? So entstand, wie C. 32. 33. der fortgesetzte Weg das Einzelne aneinanderreiht, auch hier die buntfarbige Erzählung, die durch dasselbe Band zusammengehalten und an das Vorhergehende angeknüpft ist. Will man dies nun Zusammenstellung aus Fragmenten nennen, so thue man es; der Name ändert das Sachverhältniss nicht: aber man irrt sehr, wenn man nach gangbarer Theorie glaubt, der spätere Diaskeuast habe hier aus verschiedenen Urkunden entlehnt, denn der Sammler und Verzeichner der einzelnen Traditionen ist kein anderer, als der Verfasser der Grund-

schrift selbst. Abgesehen davon, dass im ganzen Kapitel אֱלֹהִים v. 1. 5. 7. 9. 10. 11. 13. 15. herrscht, יְהוָה auch nicht ein Mal vorkommt, so stehen zunächst v. 1—8. mit dem Vorhergehenden in der engsten Verbindung. Unvollendet verlässt C. 34. den Jakob in der drohenden Gefahr, und wozu wäre v. 30. seine Furcht hervorgehoben, wenn der Erzähler nicht zu berichten im Sinne gehabt hätte, wie Gott den Patriarchen auch aus dieser Noth errettet habe? Auf sein Geheiss muss er Sichems Nähe verlassen C. 35, 1., und *der Schrecken Gottes fällt auf die Nachbarstädte, dass sie Jakob nicht nachsetzen* v. 5., wodurch die vorige Begebenheit im Plane der Genesis erst ihren Abschluss erhält, mithin beiderlei Stücke schon der ursprünglichen Anlage nach eng zusammengehören. Jakob kommt aber nach Bethel, und auf das unverkennbarste bezieht sich die Erzählung v. 1. 3. 7. zurück auf C. 28. Er ist vielfachen Gefahren entronnen wohlbehalten an dem Orte wieder angelangt, wo die Erzählung zuerst ihn selbstständig auftreten liess. Was er dort vom Stammgotte forderte, hat dieser ihm geleistet, und was er damals gelobte, das erfüllt er hier. Es ist undenkbar, dass der Referent, als er C. 28. schrieb, nicht schon die Erzählung des vorliegenden Kapitels sollte im Sinne gehabt haben. Ferner ist Jakob am heiligen Orte der göttlichen Erscheinungen, und je näher Isaaks Ende heranrückt, um so näher liegt es, an diesem Orte den Erben der Verheissungen zum Nachfolger Abrahams und Isaaks in einer Theophanie v. 9—13. weihen zu lassen. Wie hätte dies auch fehlen dürfen bei der Wichtigkeit, welche Jakob für die Grundschrift hat? Ist dies nicht auch oben schon vorbereitet, wenn die Grundschr. C. 25, 30—34. Esau freiwillig das Erstgeburtsrecht an Jakob abtreten lässt? wenn ihm dort von menschl. Seite zugestanden wird, was hier durch die göttliche Auctorität Beglaubigung erhält? Dass aber diese Segnungen in der Grundschrift wirklich nicht fehlten, geht aus C. 48, 3. 4. hervor, welche ihrerseits so deutlich auf C. 35, 9. ff. zurückweisen, dass die Gleichheit der Verfasser nicht zu verkennen ist. Anderer-

seits stimmen aber wieder C. 35, 11. 12. nach Form und Inhalt mit C. 17, 1—8. überein, und berücksichtigen wir noch, dass die Grundschrift passend diese Verheissungen erst hier geben lässt, wo Jakob die Zeit der Prüfung überstanden hat und auf den heiligen Boden zurückgekehrt ist, während der Ergänzer sie in seiner Weise schon C. 28. anfügt, wo Jakob noch weit von seinem Ziele entfernt war vgl. S. 436. f., so werden wir an der Abkunft und Integrität (s. dagegen *Hitzig* Begr. d. Kr. S. 171.) nicht zweifeln, am wenigsten die wiederholte Namenveränderung v. 10. und die wiederholten Anspielungen auf den religiös wichtigen Ort Bethel v. 7. u. 15. dagegen geltend machen dürfen. Was weiter erzählt wird v. 16. ff. spricht ebenso deutlich für die Grundschrift. Die Geburt Benjamins war nothwendig in ihrem Plane, wird bereits C. 32, 23. vorausgesetzt und schliesst sich in der Darstellungsweise an C. 30. an. Rahels Ende wird in der Grundschrift, ganz wie a. u. St., wieder C. 48, 7. erwähnt. Ferner die Recapitulation der Söhne Jakobs v. 23 — 26. (mit פַּדַּן אֲרָם v. 26. wie v. 9.), geordnet nach den Müttern, steht in Bezug auf die Söhne Esaus C. 36., wie C. 25, 16. ff. vgl. m. 19. ff. Endlich der Tod Isaaks, der Grundschrift unentbehrlich, v. 28. 29. ist ganz in der Weise von C. 25, 7. ff., vgl. bes. C. 35, 29. m. 25, 9. Einen Zusatz nur hat sich der Ergänzer in v. 1. u. 7. erlaubt, worüber unten.

V. 1 — 7. Jakob geht von Sichem nach Bethel. — Unverkennbar weist הָאֵל הַנִּרְאֶה אֵלֶיךָ v. 1. zurück auf die Angelophanie C. 28, 12. ff., daher auch v. 7. הָאֱלֹהִים nicht ohne Grund mit dem Plur. נִגְלוּ verbunden wird, s. S. 375. Frappiren müssen aber in beiden Versen die Worte: בְּבָרְחֲךָ מִפְּנֵי עֵשָׂו אָחִיךָ, welche auf C. 27, 43. zurückgehen und der Ansicht widerstreiten, welche die Grundschrift bei der Reise Jakobs nach Mesopotamien durchführt (vgl. S. 417. 428. 465.), so dass wir beim Ergänzer 27, 43. nicht an Vorbereitung des a. u. St. Erzählten denken können. Diese klare Rückbeziehung auf den Ergänzer, welche bei der Grundschr. unmöglich ist, fordert, in diesen Worten mit *Gramberg* und *Stähelin*, so sehr sich auch *Ranke* S. 227.

dagegen sträubt, einen Zusatz „des Verfassers der gegenwärtigen Form der Genesis“ d. h. des Ergänzers zu erkennen, und ein solcher lag um so näher, da v. 3. בְּיוֹם צָרָתִי *am Tage meiner Noth*, d. h. wo ich allein auf dem Felde allen Gefahren ausgesetzt war, leicht eine Beziehung auf die Flucht vor Esau zuliess. — Bevor aber Jakob nach Bethel geht, lässt er

V. 2 — 4. sein ganzes Haus sich reinigen und vergräbt namentlich alle Spuren von Abgötterei unter einer Terebinthe nahe bei Sichem. — אֱלֹהֵי הַנֵּכָר sind vorzugsweise die תְּרָפִים C. 31, 19., die dort aus Mesopotamien mitgenommen werden, um sie hier vergraben und Jakobs Familie dadurch zum reinen Jehovakultus übergehen lassen zu können. Daneben erhält er aber noch *die Ringe* (נְזָמִים S. 405.), *welche in ihren Ohren* d. h. Amulete (Jes. 3, 20.) aus edelem Metall oder Gestein mit heiligen Sprüchen und Charakteren beschrieben, die man als Schmuck, zugleich aber auch gegen die Einflüsse von Zaubertönen im Ohre trug. S. darüber *Gesenius* z. Jes. I. S. 211. f. Diese Ohrgehänge fielen so unter die grosse Rubrik der Zauberei (daher לְחָשִׁים bei Jesaja), die vom Mosaismus nicht geduldet wurde. — Jakob vergräbt alle diese Dinge תַּחַת הָאֵלָה אֲשֶׁר עִם־שְׁכֶם, wo der Artikel eine bestimmte Terebinthe od. Eiche bei Sichem voraussetzt, die allgemein bekannt war. Es ist der (heilige) Baum gemeint, wo Jud. 9, 6. die vereinigten Grossen Sichems Abimelech zum Könige ausrufen, ebend. v. 37. אֵלוֹן מְעוֹנְנִים *Eiche der Zaubrer* genannt, und wir haben hierin den Anknüpfungspunkt, an welchen sich die Sage von Jakobs Vernichten aller Abgötterei in seinem Hause anschliesst, wie *v. Bohlen* richtig anerkennt. Dass nicht wenige Bäume besondere Namen führten, ist aus v. 8. 1 Sam. 10, 3. 31, 13. Jud. 4, 5. bekannt. — V. 5. חִתַּת אֱלֹהִים nicht: *grosser Schrecken*, sondern: *Schrecken, den Gott über jem. kommen lässt*, wie Ex. 23, 27. אֵימָתִי in Gottes Munde. Ueber den Sinn des Verses s. S. 478. — V. 7. אֵל בֵּית־אֵל für den Altar, wie das

das Analogon C. 33, 20. Ueber das religiöse Interesse Bethels vgl. S. 295. f.

V. 8. Debora, Rebekkas Amme, stirbt und wird in der Nähe von Bethel unter einer Eiche begraben, die den Namen „*Eiche der Wehklage*“ bekommt. Hier begegnen wir wieder einem bestimmten Baume, an welchen sich historische Sagen anschlossen. Denn der einzige Zweck der eingestreuten Notiz von Deboras Tode ist, den Namen אַלּוֹן בָּכוּת, der in אָבֵל מִצְרַיִם 50, 11. eine Analogie findet, zu erklären. Die Frage, wie Rebekkas Amme, welche nach dem Ergänzer C. 24, 59. dem werbenden Knechte nachfolgt, hier zu Jakob komme, ist dem Erzähler dabei nicht eingefallen, und wir können der Grübeleien der jüdischen Ausleger s. *Rosenm.* z. St. entbehren. Ausserdem wird der Name von Rebekkas Amme דְּבֹרָה nur hier genannt, und nicht unwahrscheinlich ist אַלּוֹן בָּכוּת mit תֹּמֶר דְּבֹרָה zwischen Rama und Bethel Jud. 4, 5. identisch, wo die Richterin Debora vor dem Volke auftrat. Debora wird unter einem Baume begraben, wie 1 Sam. 31, 13. — Nachdem Jakob sein Gelübde erfüllt hat, erscheint ihm Gott

V. 9—15. zu Bethel und giebt ihm seine Verheissungen. — עוֹד v. 9. geht auf v. 1. zurück. Zu den folgenden Versen vgl. S. 345. ff. Die wiederholte Namenveränderung, welche hier v. 10. den Namen Israël nicht weiter benutzt, weil dies schon C. 32, 29. geschehen ist, soll auf die Wichtigkeit des heiligen Namen, sowie die mehrfache Erklärung von Bethel v. 15. auf die Bedeutsamkeit dieses Ortes hinweisen. Abermals kommt hier die Erzählung auf den gesalbten Malstein zu Bethel zurück, und Jakob verfährt v. 14. von Neuem, wie C. 28, 18. vgl. S. 438. Wir dürfen annehmen, dass auch hier die Sage sich an ein aus dem Alterthume vorhandenes Denkmal anschloss.

V. 16—20. Geburt Benjamins und Rahels Tod bei Ephratha. — Jakob ist auf der Weiterreise bereits an Jebus (Jerusalem) vorübergegangen und erscheint wieder

von Bethlehem noch ein כִּבְרַת הָאָרֶץ v. 16. entfernt. Dies Längenmaass kommt noch C. 48, 7., 2 Reg. 5, 19. vor, und kann auch an der letzteren Stelle nur eine geringe Entfernung ausdrücken, nach den Sept. (z. C. 48, 7.) = ἱππόδρομος (شوط الفرس), nach Saad. *eine arab. Meile*, nach Syr. u. Per. eine *Parasange* (= 3 arab. Meilen), also ungefähr eine Stunde Weges. Vgl. *Rosenm.* bibl. Alterthk. I, 1. S. 159. Der Bestimmungspunkt אֶפְרָתָה, dessen Name auf Fruchtbarkeit deutet, ist v. 19. durch בֵּית־לָחֶם (*Brothaus*) näher bezeichnet, der bekannte, etwa 2 Stunden südlich von Jerusalem gelegene Ort des Stammes Juda, der politisch niemals wichtig (vgl. Mich. 5, 1.) dadurch, dass David und Jesus daselbst geboren wurden, für die Nachwelt Celebrität erhalten hat. *Rosenm.* Alterth. II, 2. S. 276. ff. *v. Raumer* Pal. S. 219. ff. — Hier in der Nähe stirbt Rahel an den Folgen einer schweren Geburt. וַתְּקַשׁ v. 16. kann nicht wohl mit *Hitzig* zu Jes. S. 4. für Hiphil = וַתַּקְשׁ gehalten werden, was בְּהַקְשֹׁתָהּ v. 17. keineswegs fordert, indem Piel und Hiphil nicht anders mit einander verbunden sind, als לְחַיּוֹת C. 7, 3. und לְהַחֲיוֹת 6, 20. u. a. Im Uebrigen zu v. 17. vgl. 1 Sam. 4, 20. u. S. 102. — בִּנְיָמִין *Sohn des Glücks* vgl. אָשֵׁר 30, 13., wie aus dem Gegensatze בֶּן־אוֹנִי *Sohn meiner Noth* hervorgeht. Die Vokalaussprache בִּן in der Zusammensetzung ist durch das nachfolgende י bedingt, wie in בִּן־יָקֶה Prov. 30, 1. — Das Denkmal auf Rahels Grabe wurde später noch gewiesen, wie der Erzähler v. 20. selbst sagt, und ebenso wird קְבֻרַת־רָחֵל an den Gränzen Benjamins 1 Sam. 10, 2. als bekannter Ort genannt. Nach letzterer Stelle haben wir keinen Grund mit *v. Bohlen* כִּבְרַת־הָאָרֶץ gegen die Wahrscheinlichkeit von einem längeren Maasse zu verstehen und Rahels Grab gegen u. St. in die Nähe von Rama hinauf zu setzen. Noch jetzt wird bei Bethlehem in einer Entfernung einer halben Stunde auf dem Wege nach Jerusalem das Grab der Rahel gezeigt, über welches ein Gebäude in türkischem Styl errichtet ist. *Pocock.* Beschr. d. Mgl. II. S. 57. *Rosenm.* Althk. II, 2. S. 287.

V. 21. 22. Der Zug geht weiter nach Migdal-Eder, wo Ruben der Bilha blutschänderisch beiwohnt. Diese Notiz, hier nicht weiter benutzt, soll überhaupt nur C. 49, 4. vorbereiten. Das Kebsweib musste dem Herrn treu bleiben vgl. Jud. 19, 2. 2 Sam. 3, 7., wurde sie aber vom Sohne ihres Herrn gemissbraucht, so war dies Blutschande vgl. Am. 2, 7., und die That fiel unter das Gesetz Lev. 18, 8. Dasselbe Verbrechen begeht Absalom 2 Sam. 16, 22. in der Absicht seinen Vater zu entehren, und David gebrauchte die vom Sohne geschändeten Kebsweiber nicht weiter 20, 3. Vgl. C. 38, 26. — מִגְדַּל־עֵדֶר (*Heerdenthurm* vgl. 2 Reg. 17, 9.) ist ein Ort, nach u. St. in Bethlehems Nähe, wo man immer noch einen Jakobsthurm zeigt, wie schon zu Hieronymus Zeit. Wegen Mich. 4, 8. haben wir aber keinen Grund, die Nähe von Bethlehem zu verlassen und auf gut Glück mit *v. Bohlen* den *Heerdenthurm* = הָעֹפֶל 2 Reg. 5, 24. zu nehmen, um die Scene nach Jerusalem zu versetzen. Auf keinen Fall kann übrigens eine Bezugnahme auf Jerusalem in seinem religiösen Verhältnisse zum Lande darin liegen, wie schon *Bleek* Observatt. S. 22. bemerkt. „*Und Jakob hörte es*“ vgl. S. 106.

V. 23—26. Söhne Jakobs, geordnet nach den Müttern. — אֲשֶׁר יֻלַּד־לוֹ *welche man ihm gebar*, s. S. 115.

V. 27—29. Jakob kommt zu Isaak nach Mamre (S. 303.). Dorthin muss sich also Isaak während der langen Zwischenzeit begeben haben, da die Erzählung ihn zu Bersaba C. 28, 10. verlässt, und dies ist darum nothwendig, weil er nach C. 49, 31. mit Rebekka, deren Ableben nirgends erzählt ist, im Erbbegräbnisse beerdigt liegt. — Isaak stirbt und Esau muss hier v. 29., wie Ismaël 25, 9., wieder eingeführt werden, weil sofort C. 36. seine Nachkommen folgen sollen.

Fünfter Abschnitt.

Jakob und Joseph.

Cap. 36 — 50.

Bis hierher ist die Hauptfrage der Genesis glücklich durchgeführt. Jakob, den unmittelbaren Stammvater der Nation, sahen wir im vorigen Abschnitte geboren werden, das Erstgeburtsrecht erlangen, nach Mesopotamien wandern und nach schwerem Dienste als reichen Stammfürsten zurückkehren. Wir sahen wie die göttliche Gnade den Erben Abrahams vor Uebervortheilung bei Laban schützte, ihn auf der gefahrvollen Rückreise in mehr als einer Noth behütete und der Schluss des letzten Kapitels führt uns Jakob vor als den gottgeweiheten Herrn des Abraham einst verheissenen Landes und Stammvater eines grossen Volks aus dem Könige erwachsen sollen, der nach Isaaks Tode in die vollen, von Gott verliehenen Rechte eintritt. So ist unter Gottes besonderem Schutze aus der Masse der Völker Abrahams Stamm und aus den Abrahamiden der unmittelbare Stammvater des Volks abgezweigt, welches von seinen 12 Söhnen ausgegangen vor allen andern der Verheissungen theilhaftig wurde, welche beim Anbeginn der Dinge der Schöpfer der neuen Menschheit gab. Hier wäre nur noch zu berichten gewesen, wie Jakob bis zu seinem Ende in ungestörtem Glücke das Land mit seinen Heerden ungehindert durchzogen habe (vgl. C. 37, 12. ff.), wenn nicht ein historisches Factum, die Verpflanzung der Familie Jakobs nach Aegypten, ein neues Moment der Geschichte desselben einverleibte und die Rede zu abermaliger Durchführung der im Leben des Patriarchen geschilderten Idee belebte. Dieses Factum ist aber eng an Josephs Emporkommen geknüpft, und wie von C. 25. an Jakob sich bei Isaaks Lebensbeschreibung in den Vordergrund drängt, so

füllt von C. 37. an hauptsächlich Joseph den Rest von Jakobs Biographie, und mit ihm beginnt von Neuem das obige Interesse, zu zeigen, wie Gott sich der Seinigen annehme, sie schütze und was Menschen ihnen Böses zuzufügen beabsichtigen zum Guten lenke vgl. C. 50, 20. Von diesem Gesichtspuncte aus ist das ganze, in seinen Folgen so wichtige Factum aufgefasst C. 45, 8., und zeigt sich noch deutlich im Einzelnen. Denn Joseph, der vom Vater vorgezogen C. 37, 3., durch Zwischenträgerei (v. 2.) und stolze Träume (v. 5. ff.), welche sich in der Folge so glänzend als göttliche Hindeutungen auf seine nachmalige Grösse bewahrheiten, den Zorn seiner Brüder rege gemacht hat, wird von diesen an eine midianit. Karawane, von dieser nach Aegypten verkauft, und beginnt hier, wie Jakob in Labans Hause, seine Laufbahn mit Sklavendiensten. Doch dies ist noch nicht genug. Seine Schönheit setzt ihn der Verführung aus, der er durch seine sittliche Reinheit entgeht, dafür aber durch die Rachsucht seiner Gebieterin, die sich vor ihm bis zur Buhlerin erniedrigte, in den Kerker geworfen wird. Doch treu bleibt er Gott ergeben vgl. C. 42, 18., dessen Geist auf ihm ruhet, und nicht nur Gedeihen seinen Verrichtungen gewährt, sondern auch seinem Blicke die Zukunft enthüllt C. 40, 8. 41, 16., wodurch er aus dem Kerker zu den höchsten Ehrenstellen gelangt, Beglücker Aegyptens wird, aber nach Gottes Plane nur, um der Erretter des gottgeweiheten Volkes werden zu können C. 45, 7. So ist es nicht zufällig, dass Joseph, dass die ganze Familie nach Aegypten kommt, wohin sie Gott begleitet und später wieder herauszuführen verspricht C. 46, 4.; die Israëliten kommen nicht als Schutz suchende Flüchtlinge dorthin, sondern mit ihren Reichthümern, getragen von den vollgültigsten Auctorität, mit freiwilligen Zugeständnissen der damals herrschenden Dynastie ausgerüstet C. 45, 9. 17. ff. 47, 6., und es waltet darüber der feste Plan des Herrn seines Volks, der es nachmals so glänzend aus der Knechtschaft befreite, in welche eine nachfolgende Dynastie (Ex. 1, 8.) die Enkel Jakobs unverschuldet schlug. Die ächt nationale Auf-

fassung und Verarbeitung des traditionellen Stoffs, wohin noch die Adoption der Söhne Josephs C. 48. und des letzteren Verlangen auf kanaanitischem Boden beerdigt zu sein C. 50, 25. gehört, liegt auf der Hand, und mit vielem Interesse lässt der Erzähler gerade dies Element wieder hervorleuchten. Ueberhaupt ist Josephs Leben mit vieler Wärme dargestellt und man verfehlt sicherlich die Absicht der Erzählung, wenn man in Josephs Verhalten gegen seine Brüder C. 42, 9. 44, 2. eine Rache findet, wo die Erzählung, die niemals Josephs Gutmüthigkeit verhehlt C. 42, 24. ff. 43, 16. 30. ff., nicht ohne den beabsichtigten Effect darauf ausgeht, den Knoten fest und fester zu schürzen, um mit einem Schlage den hartherzigen, rauhen Gebieter in den liebevollsten Sohn und Bruder C. 45, 4. umzuwandeln. — Rücksichtlich des Erzählers ist man beim Leben Josephs auf mehrfache Abwege gerathen, indem man unsicheren oder missverstandenen Kriterien vertrauend zwei divergirende Relationen hat erzwingen wollen, oder eine sichere Trennung der verarbeiteten Urkunden als unthunlich aufgegeben hat. Allein wir müssen den engen Zusammenhang der ganzen Geschichtsdarstellung, in der eins das andere trägt, geltend machen und das in einem Gusse Geschriebene als das Werk eines Verfassers erkennen, der nach den bisher sich als bewährt ausgewiesenen Grundsätzen nur der Verf. der Grundschrift sein kann, wie sich im Einzelnen unten ergeben wird, und der specielle Inhalt des Abschnitts schon von vorn herein fordert. Vom Ergänzer sind darin nur: C. 38., welches eine Begebenheit der Familie Judas, C. 46, 12. vorbereitend, erzählt; C. 39, 1—5. und v. 21—23.

Bevor übrigens die Grundschrift vom Tode Isaaks zu Jakob und Joseph übergehen kann, bleibt ihrem Plane gemäss noch übrig

Cap. 36.

Esaus Nachkommen auszuscheiden und beide Brüder sich für immer von einander trennen zu lassen, damit Jakob allein im verheissenen Lande zurückbleibe. Um dies zu

können, muss Esau der früher erwähnten Trennung ungeachtet wieder auf kanaanitischem Boden erscheinen und freiwillig v. 6—8. seinem Bruder das Land räumen, weil es nicht Raum genug hat, den beiderseitigen Heerdenreichthum zu tragen, wie es von hier der Ergänzer C. 13, 6. ff. copirt (vgl. S. 300. u. Jes. 49, 20.). Idumäa — ist das Resultat — hat also keine Ansprüche auf Kanaan, obschon ihre Ahnen noch auf kanaanitischem Boden geboren sind v. 1.— 5., und es kommt darauf an, zu zeigen, wie sie in dem von Esau freiwillig gewählten Seïr sich mit den Ureinwohnern vermischten und zu einem selbstständigen Volke erwuchsen, um sie ein für alle Mal abzuthun, bis sie später wieder in der israëlitischen Geschichte erscheinen Num. 20, 14. ff., 21, 4. Deut. 2, 4. ff. Trifft dies im Ganzen mit der Manier des Verf. der Grundschr. zusammen vgl. S. 410., in der dieses Kapitel somit eine wesentliche Stelle einnimt; begegnen wir dazu, wo wenig der Art erwartet werden kann, charakteristischen Ausdrücken, wie אֶרֶץ מְגוּרִים v. 7., worauf C. 37, 1. zurückweist, אֲחֻזָּה v. 43. vgl. S. 340., Zusammenstellungen wie v. 6. vgl. m. C. 34, 23., v. 40. 43. vgl. m. C. 25, 13. 16.; erkannten wir ferner in בְּנֵי־יַעֲקֹב C. 35, 22. eine Bezugnahme auf die תֹּלְדוֹת עֵשָׂו C. 36, 1., und setzt andrerseits C. 37, 1. eine Unterbrechung der Biographie Jakobs voraus: so werden wir auch ohne leitenden Gottesnamen dieses Kapitel als Bestandtheil der Grundschrift anerkennen müssen. Dafür spricht noch der Umstand, dass der Referent, der v. 31. einfach sein Zeitalter andeutet, Edom nur noch als freies Volk unter eigner Nomokratie und Monarchie kennt, während der Ergänzer schon die Unterjochung durch die Hebräer andeutet S. 419., was durch die grundlose Behauptung „ungeblendeter Forscher" (*v. Bohl.* S. 342. f.), der v. 35. genannte הֲדַד בֶּן־בְּדַד sei der Zeitgenosse Salomos 1 Reg. 11, 14., nicht umgeworfen wird, da aus dem Vergleich beider Stellen nur das folgt, dass der Name der bekannten Gottheit zugleich ein üblicher Personenname war, vgl. בֶּן־הֲדַד, הֲדַדְעֶזֶר. Wenn somit auch dieser Abschnitt einen wesentlichen Bestandtheil der Grundschrift ausmachte, so bedarf es dabei wohl keines Beweises,

dass der Stoff nicht von ihrem Verfasser erdichtet, sondern schriftlichen oder unschriftlichen Quellen (was unentschieden bleiben muss) entnommen treu, nicht ohne einige Widersprüche im Einzelnen, der Volkstheorie nacherzählt sei, welche hier wie fast immer die Form genealogischer Abstammung wählt und als Personen darstellt, was wir von Districten, Stämmen, Ortschaften u. s. f. zu verstehen haben (vgl. S. 197.). So sehr auch der Verfasser von vorn herein Esau als Individuum aufzufassen scheint, eben so weit ist er doch entfernt sein Verhältniss als Repräsentanten des idumäischen Volks zu verkennen, was er nicht deutlicher ausdrücken kann, als wenn er עֵשָׂו הוּא אֱדוֹם v. 1. 8. mit עֵשָׂו אֲבִי אֱדוֹם d. i. *Esau der Stammvater der Edomiter* v. 9. 43. wechseln lässt, oder von den Esaviten überhaupt הוּא אֱדוֹם v. 19. sagt. Die meisten der hier vorkommenden Notizen sind uns durchaus unverständlich [1]), und es fragt sich hier nur noch, nach welchem Plane der Referent das Ueberlieferte geordnet und verarbeitet habe.

Indem hier eine Uebersicht statistischer Verhältnisse Idumäas gegeben werden soll, wird zunächst

1) V. 1—8. das Volk der Edomiter aufgefasst nach seinen drei Hauptstämmen, welchen der Israelit nahe Verwandtschaft und sogar verhältnissmässig höheres Alter als sich selbst zugesteht (vgl. S. 331.), die aber andrerseits die Verschwägerung der Edomiter mit Kanaanitern, Ismaëlitern und Horitern begründen und durch die Verunedlung des ursprünglichen Stammes Edom immer weiter von Israël entfernen (vgl. C. 21, 21.). Es nimt daher der Referent v. 2. die frühere Bemerkung C. 26, 34. 28, 9. wieder auf, dass Esau sich mit Kanaaniterinnen (hier im weiteren Sinne gebraucht) verehelicht habe. — Auf die Differenz, die hier

1) Vgl. *C. B. Michaëlis* de antiquissima Idumaeorum historia (Halle 1733.), wiederholt in *Pott* Sylloge Th. 6. S. 203. ff. Zum Folgenden vgl. *Ewald* Compos. d. Gen. S. 251. ff. Wir verbinden hier die wenigen erklärenden Bemerkungen mit der Uebersicht des Inhalts.

rücksichtlich der Frauen stattfindet, machten wir schon oben S. 428. aufmerksam, und es ist dabei festzuhalten, dass beide Traditionen darin übereinkommen, dass Esau drei Frauen hatte, unter denen eine Tochter Ismaëls, hier wie dort נְבָיוֹת genannt, und eine Tochter Elons des Hethiters waren. Es reicht also die Annahme nicht aus, dass hier von ersteren verschiedene Frauen gemeint seien, weil gegen jene Uebereinstimmung und gegen die nachgewiesenen drei Hauptstämme zugleich fünf Frauen statt der drei untergeschoben werden müssen; eben so wenig die Voraussetzung einer vorgenommenen Namenveränderung oder Doppelnamigkeit, da v. 3. בָּשְׂמַת, kritisch gewiss nicht in מָחֲלַת vgl. v. 4. u. 17. zu verändern, gegen C. 26, 34. 28, 9. Tochter Ismaëls ist und jene Annahme zugleich bei den Vätern gemacht werden müsste, was undenkbar, dazu noch אָהֳלִיבָמָה aus hevitischem Geschlechte (s. S. 492.) in keiner Beziehung mit einer der C. 26, 34. Genannten übereinkommt. Es bleibt einzig nur die Annahme einer doppelten Tradition übrig, welche der Erzähler beide aufnahm (ähnliches S. 198.), und der hier aufgenommenen nothwendig folgen musste, wenn er nicht die Consequenz der im Folgenden entwickelten Theorie zerstören wollte. Eine solche Doppeltheit der Tradition ist um so leichter, da überhaupt in Esaus Frauen nur die Verwandtschaftsbeziehung des edomitischen Volks zu benachbarten Stämmen vgl. v. 2. m. 25. u. 41. angedeutet liegt.

V. 4. 5. geben die drei Hauptlinien an, unter denen אֱלִיפַז (wiederholt vom Dichter des Hiob), der Erstgeborne vgl. v. 15., der Begründer der von Seiten der Mutter *kanaanitischen* Linie, רְעוּאֵל der der *ismaëlitischen* wird, und *Oholibamas* drei Söhne die *horitische* (s. u.) Linie gründen. Diese fünf Söhne wurden, nicht ganz mit C. 28, 9. übereinstimmend, noch in Kanaan v. 5. 6. geboren, welches Esau v. 6—8. freiwillig verlässt (s. oben), um sich בְּהַר שֵׂעִיר *im seiritischen Gebirgslande* niederzulassen. Vgl. S. 312. In diesem erst bildete sich das edomit. Volk vollständig aus, und so schliesst sich an das Vorhergehende

2) V. 9 — 19. die Genealogie der Nachkommen Esaus und seiner Söhne in Seïr, wo deutlich בְּהַר שֵׂעִיר v. 9. auf בְּאֶרֶץ כְּנָעַן v. 5. zurückweist. Sie sind nach den drei Hauptlinien des Volks geordnet, und schon darum war es erforderlich v. 10. 13. 14. den Inhalt von v. 4. 5. zu wiederholen, obschon von der horitischen Linie v. 14. keine Enkel Oholibamas zu nennen waren. Der Grund zu abermaliger Anführung ihrer drei Söhne ergiebt sich aber aus v. 18. — Bekannt sind unter den sechs Nachkommen des Eliphas v. 11. u. 12. a) תֵּימָן (d. i. *Süden*, v. 15. תּוֹמָן) als Landschaft in Idumäa Jer. 49, 7. 20. Ez. 25, 13. Obad. 9., bei Euseb. im Onom. (*Θαιμάν*) noch ein Flecken mit röm. Besatzung unweit Petra. Durch Einfluss der Genesis ist Eliphas Hiob 2, 11. aus Theman, und letzteres ist Sitz hoher Weisheit bei Jer. a. a. O. Bar. 3, 22. 23., wohl erst durch Einfluss des Buchs Hiob. b) עֲמָלֵק der angenommene Stammvater der *Amalekiter* (s. S. 313.), welches Volk zwar immer noch zu den Seitenverwandten der Israëliten gerechnet, aber als am meisten deteriorirt betrachtet wird, da *Amalek* Sohn des Eliphas und eines horitischen Kebsweibes *Thimna* (vgl. v. 22. u. 40.) ist. Ein nationales Interesse gegen die Erbfeinde Israëls ist dabei wohl nicht abzuläugnen. Wenn nun hier Amalek im Widerspruch mit anderen Angaben S. 313. als ein jüngeres Volk angegeben wird, so erledigt sich der Zweifel, ob hier u. C. 14, 7. einerlei Volk gemeint sei, dadurch, dass sich die vorliegende Genealogie an die S. 395. ausgeführte Abstammungstheorie anschliesst. Von den Uebrigen ist kein Stamm weiter bekannt. — So erwuchs das edomitische Mischvolk auf dem Gebiete von Seïr zu Stämmen unter eigenen Stammfürsten, nach der Zahl der so eben angegebenen Stammväter aus den drei Hauptlinien, und um dies hervorzuheben, fügt der Verfasser V. 15 — 19. mit besonderer Ueberschrift: *dies sind die Stammfürsten der Söhne Esaus* ein Verzeichniss der Scheikhs der Stämme nach obiger Classification des Volks hinzu. Es kehren daher die zuvor genannten Namen nicht als müssige Wiederholungen wieder, sondern als Stammnamen, während sie zuvor als Stammväter aufge-

führt waren. Unerheblich ist dabei, dass v. 15. קְנַז dem Stamme גַּעְתָּם v. 16. gegen v. 11. vorangeht, aber unverträglich mit dem übrigen wird v. 16. קֹרַח, der nicht allein v. 5. u. 14., sondern auch als „*Stammfürst von Korach*" v. 18. der horitischen Linie beigezählt ist, als Zweig der Linie des Eliphas angegeben, so dass hier ein Versehen zum Grunde liegen muss, ungewiss von wem es begangen ist. Im Sam. Texte fehlt אַלּוּף קֹרַח, doch haben schon die Sept. die fraglichen Worte. אַלּוּף (d. i. *φύλαρχος*, Sept. *ἡγεμών*) wird vorzugsweise von den edomitischen Scheikhs gebraucht vgl. v. 28. 29. Ex. 15, 15., wie נָשִׂיא C. 17, 20. 25, 16. von den ismaëlitischen. —

Bevor der Erzähler aber in Darstellung der edomit. Verhältnisse weiter gehen kann, bleibt ihm noch zu erörtern übrig, dass Esau nicht der erste Bewohner des von ihm v. 8. gewählten Landes war, dass vor ihm dort das Urvolk der Horiten (s. S. 312.) wohnte, welches sich theils mit ihm vermischte, theils ihm weichen musste Deut. 2, 12. 22. Zu diesem Zwecke folgt

3) V. 20 — 30. die Genealogie und Stammverfassung der alten Seïriten, an deren Spitze v. 20. der vom Stammlande abstrahirte, mythische שֵׂעִיר steht, als dessen Enkel v. 22. חֹרִי genannt wird. Ueber die Auffassung kann also kein Streit sein. Diese Horiten waren schon lange vor Esau in Seïr ansässig und worauf es bei ihrer Deduction dem Referenten am meisten ankomme, zeigt er durch Anführung der Töchter *Thimna* v. 22. und *Oholibama* v. 25., welche oben als Frauen Eliphas' v. 12. und Esaus v. 2. 14. 18. erscheinen, d. h. durch Nachweis derjenigen Stämme vgl. v. 40. 41., mit welchen die Edomiter gemischte Ehen eingingen. Im Uebrigen ist die genealogische Tafel eingerichtet wie die vorige. Er nennt als Söhne Seïrs diejenigen, welche unter eigenen Stammfürsten (אַלֻּפִים) V. 29 — 30. zu besonderen Stämmen erwuchsen, unter sich wieder in Geschlechter getheilt, welche v. 22. ff. als Enkel aufgeführt werden. Auf diesem Unterschiede von Stamm und Geschlecht mag es beruhen, dass עֲנָה u. דִּשׁוֹן, v. 24. 25. dem

צִבְעוֹן genealogisch untergeordnet, v. 21. zugleich als Söhne Seïrs angeführt werden, weil sie selbstständige Stämme mit eigenen Stammfürsten v. 29. 30. bildeten. — Mit Absicht verweilt der Erzähler länger bei der *Gens Zibonea* v. 24. 25., denn aus ihr stammt *Oholibama*, die Begründerin der horitischen Linie der Edomiter, welche deshalb immer vollständig als בַּת־עֲנָה בַּת־צִבְעוֹן v. 2. 14. vgl. 18. eingeführt wird, wie sie in der Genealogie Anas Tochter und Zibons Enkelin ist. Verschiedene gleichnamige Personen anzunehmen ist ganz unstatthaft, und daher ergiebt sich aus u. St. für v. 2. a) dass עֲנָה auch dort Name des angenommenen Vaters nicht der Mutter sein müsse und בַּת־צִבְעוֹן (vgl. לֶמֶךְ בֶּן־מְתוּ C. 29, 5.) *die Enkelin Zibons* bedeute vgl. v. 39.; b) dass הַחִוִּי eine zu Gunsten der בְּנוֹת כְּנָעַן v. 2. vorgenommene Corruptel sei, mit *J. D. Michaëlis* zu verbessern in הַחֹרִי (vgl. v. 20.), wie auch v. 26. unrichtig דִּישָׁן st. דִּישֹׁן vgl. v. 28. vokalisirt ist. — Ana findet noch v. 24. הַיֵּמִם (*ἅπ. λεγ.*) in der Wüste beim Weiden der Esel, nach der wahrscheinlichsten Erklärung des Hieronymus *warme Quellen* (vgl. ماء), deren südöstlich vom todten See sich nicht wenige finden. *Rosenm.* Alterth. II, 1. S. 217. f. Andere denken an *Maulesel* Saad., Pers., oder emendiren הָאֵימִים (Deut. 2, 10.) Sam., Onk., הַמַּיִם Syr., הַיָּמִם v. 22. *Schum.*, u. a. — V. 28. עוּץ S. 254. —

Nachdem so die Abstammung und Ausbreitung des edomitischen Volks gezeigt und die Stämme genannt sind, lässt der Verf.

4) V. 31—39. ein Verzeichniss der alten edomitischen Könige folgen, welche herrschten, „*ehe noch in Israël ein König war*". Der Zweck der Einschaltung dieses Verzeichnisses liegt auf der Hand, da in der Geschichte Moses Könige von Edom vorkommen Num. 20, 14. Zugleich lässt sich aus diesen Verzeichnissen schliessen, dass die Grundlage der edomit. Verfassung die Stämme blieben, deren Oberhäupter den Adel des Landes bildeten, aus welchem der König (mit beschränkter Macht?), zur Zeit des Kriegs der Heerführer seines Volks vgl. v. 35., gewählt wurde. Auf eine solche Wahlmonarchie

ührt der Umstand, dass unter den von v. 32. an genannten Königen keiner der Sohn seines Vorgängers ist, ferner das usdrückliche Zeugniss Jes. 34, 12., wie wir denn auch 1 Reg. 22, 48. wirklich den edomit. Thron erledigt finden. Bei olch einer Verfassung, an deren Spitze eine freie Ritterchaft (חֹרִים Jes. a. a. O.) stand, worauf auch זֶרַע הַמֶּלֶךְ Reg. 11, 14. deutet, blieb das Volk stets beweglich und riegerisch, und wenn wir auch nichts von Fehden im Inern des Reichs wissen, so bleibt es remarkabel, dass die Edomiter zu jeder Zeit als unruhige und tapfere Nation geschildert werden, vgl. S. 434. Es befremdet daher auch icht, dass, wo persönliche Auszeichnung den Weg zum Throne bahnte, sogar ein Ausländer Schaûl aus רְחֹבוֹת הַנָּהָר S. 239. die Königswürde erlangte v. 37. — Unter en genannten Ortschaften ist nur בָּצְרָה v. 33. bekannt als richtige edomitische Stadt Am. 1, 12. Jer. 49, 13. 22. Jes. 4, 6. 63, 1., nach *Hitzig* z. Jes. S. 398. nicht verschieden on מִבְצָר v. 42. (vgl. Am. 1, 12.), wie *v. Raumer* (in *Bergaus* Annal. I. S. 564. ff.) vermuthet s. v. a. Besseira (بصيرة) in Dschebal bei *Burckhardt* (II. S. 683.), gegenärtig ein Dorf auf einer Anhöhe, dessen Ruinen auf eine üher ansehnliche Stadt schliessen lassen. Von *Βόστρα* in auran ist es verschieden und unsere St. beweist keine Eroberung Haurans durch die Edomiter. Ueber dieses *Βόστρα* vgl. *Ullmann* de Beryllo Bostreno S. 4. — Schlüsslich ebt der Erzähler

5) V. 40—43. noch ein Verzeichniss der Stammfürsten, wie er selbst v. 40. sagt לְמִשְׁפְּחֹתָם לִמְקֹמֹתָם d. h. nach Stämmen und deren Hauptörtern vgl. לְמֹשְׁבֹתָם v. 43., und wir haben sonach unter den elf Namen vorzugsweise Ortschaften, wo die Häupter ihren Sitz hatten, zu verstehen, wie dies von פִּינֹן v. 41. = פּוּנֹן Num. 33, 42., תֵּימָן v. . S. 490. gewiss, von אֵלָה v. 41. nach *Ewald* Comp. S. 255. אֵילַת, מִבְצָר v. 42. = בָּצְרָה v. 33. wahrscheinlich ist. Instructiv, dass hier תִּמְנָע v. 40. und אָהֳלִיבָמָה v. 41. wiederkehren, welche oben personificirt erschienen.

Cap. 37.

Nachdem Esaus Nachkommen vollständig vom Stamme Israëls getrennt sind, beginnt der Erzähler nun ungestört die Geschichte der Familie Jakobs. Dieser wohnt in Kanaan, das die Seinigen mit seinen Heerden durchstreifen. Da erregt Joseph, vorgezogen vom Vater, durch Zwischenträgerei und durch stolze auf Herrschaft deutende Träume (S. 485.) den Hass seiner Brüder, die in ihrer Leidenschaftlichkeit grausam genug sind, den vom Vater zu ihnen gesandten Joseph in eine leere Cisterne zu werfen, ihn alsdann an eine midianit. Karawane als Sclaven zu verkaufen und ihrem alten Vater das mit Blut befleckte Gewand Josephs zu bringen, um ihn glauben zu machen, ein wildes Thier habe den Vermissten zerrissen. So kommt Joseph nach Aegypten in Potiphars Haus, wo sich seine früheren Träume, deren Wahrheit die Brüder durch Josephs Verkauf vernichten wollen, als göttliche Vorahnungen beweisen. — Gerade diesen Abschnitt hat die zerreissende Urkunden- und Sammlerhypothese bei *Ilgen* und *Gramberg* auf eine merkwürdige Weise gemisshandelt, ohne etwas anderes als eine willkürliche Mosaikarbeit herauszubekommen, die an der inneren Consequenz und Bindung des Stücks von selbst zerschellt. Man vergleiche: Jakob lebt *im Lande Kanaan* und zwar בְּאֶרֶץ מְגוּרֵי אָבִיו v. 1., worin die Beziehung auf C. 36, 6—8. deutlich ist, woneben v. 14. מֵעֵמֶק חֶבְרוֹן, die nähere Nachweisung des Aufenthaltsortes auf C. 35, 27. zurückgeht und nur aus jener Stelle klar ist. Die תֹּלְדוֹת יַעֲקֹב v. 2. entsprechen daneben denen des Esau C. 36, 1. im Plane des Buchs. Ferner die Träume Josephs v. 5—10., sind sie nicht wesentlich in der ganzen Geschichte? Vgl. C. 40, 5. ff. 41, 1. ff. Sie deuten im Voraus auf die nachmalige Grösse, wie es denn v. 11. heisst: *und sein Vater* (Jakob) *bewährte die Rede*, und nicht nur v. 19. 20. gehen auf die Träume und deren Deutung zurück, sondern auch C. 42, 9., wo deutlich alle Kennzeichen für die Grundschrift sprechen. Wenn ferner Ruben hier v. 21. ff. in liebevoller Absicht den Mordanschlag zu hintertreiben weiss und seinen

Brüder retten will vgl. v. 29. 30., so haben wir abermals C. 42, 22. die deutlichste Beziehung darauf, wie in C. 44, 8. eine solche auf v. 33. unseres Kapitels, in C. 45, 4. auf v. 28. vgl. C. 50, 20. So zeigt sich die innigste Verkettung der ganzen Erzählung in C. 37. mit der folgenden Geschichte in allen ihren Theilen, und wo könnte man hier irgend vermeinte jehovistische Zusätze herausnehmen, ohne das Ganze und seinen selbst von *de Wette* (Beitr. z. Einl. II. S. 143.) mit nichtssagenden Gründen angefochtenen Zusammenhang zu zerstören? Wo ist ein Beweis, ganz oder theilweise v. 1—3. 12—17. 23. 24. 28. mit *Gramberg* für Cement des Sammlers, der, wie er ihn sich denkt, nie existirt hat, zu halten? Es bleibt in Erwägung aller dieser Momente nichts übrig, als C. 37. von einem Verfasser herzuleiten, und zwar mit *Astruc* und *Eichhorn* vom Verf. der Grundschrift.

V. 1 — 11. Anlässe zur Feindschaft der Söhne Jakobs gegen Joseph, welche theils ihren Grund in der Zärtlichkeit haben, mit welcher der Vater den jüngeren Sohn seinen übrigen vorzieht v. 3. vgl. C. 33, 2., theils in Josephs jugendlicher Unbefangenheit, vermöge welcher er dem Vater ungünstig über seine Brüder berichtet v. 2. und letzteren selbst seine bedeutungsvollen Träume mittheilt v. 6. ff. Ueberhaupt wird man aber den Maassstab christl. Moral nicht an die hier gezeichneten Charaktere anlegen und nie den natürlichen und rachsüchtigen Orientalen vergessen dürfen, dessen gekränkter Egoismus ihn im Augenblicke zu Verbrechen verleiten kann, wie wirklich im Verlauf der Erzählung die Brüder ihre Schuld reuevoll bekennen C. 42, 21. 50, 17.

V. 2. Joseph (נַעַר) ist 17 Jahr, was mit C. 39, 6. harmonirt, wo er ein schöner Jüngling ist. Man hat hier einen argen Widerspruch entdeckt vgl. bes. *Ilgen* Urk. S. 497. und herausgerechnet, dass Joseph an u. St. mindestens müsse 60 J. alt gewesen sein (*v. Bohl.* S. 358.), da Isaak bereits C. 35, 28. stirbt in einem Alter von 180 Jahren, wo Jakob nach C. 25, 26. schon 120 Jahre alt war, was wiederum nicht zu C. 41, 1. 45, 6. vgl. m. 41, 46. u. 47, 9.

passen will. Allein man übersieht dabei, dass Isaaks Tod gemäss den S. 292. angeführten Analogien erzählt ist, um das Folgende nicht zu unterbrechen, während die Erzählung noch ein längeres Verweilen Jakobs neben seinem Vater bei Hebron (vgl. unten v. 14.) voraussetzt, in welche Zeit das hier Vorgefallene noch gehört. Rechnet man von den Schlussdaten C. 47, 9. zurück, so stirbt Isaak 10 J. vor der Einwanderung Jakobs nach Aegypten um die Zeit als Joseph (30 J. alt) zum Vezir erhoben wird C. 41, 46., und es liegen dann 13 Jahre zwischen diesem Zeitpuncte und Josephs Ankunft in Aegypten, welche er bei Potiphar und im Gefängnisse zubrachte. Auf die Zeit zwischen C. 32 u. C. 35, 27. kommen dann nicht 60 Jahre, sondern nicht voll 17 J., und es bleibt dabei nur die Schwierigkeit, dass die Zeit zwischen C. 26, 34. u. 28, 6. zu 30 J. berechnet werden muss, mithin Jakob bereits 70 J. alt ist, als er in Mesopot. erscheint. — דִּבָּתָם רָעָה d. i. *übele Nachrede über sie* vgl. Prov. 25, 10. m. 10, 18. Num. 14, 37. — V. 3. Jakob liebt Joseph mehr als alle seine Söhne, *weil er der Sohn seines Alters war*, wie nach der täglich wiederkehrenden Erfahrung so leicht die jüngeren Kinder den älteren vorgezogen werden. בֶּן־זְקֻנִים ist wie C. 21, 7. 44, 20. Unbegreiflich hat man hierin eine Beziehung auf des jungen Josephs greisenähnliche Weisheit finden wollen, und *Schum.* will sogar בֶּן־זְקֻנִים emendiren. — Wegen dieser besonderen Zärtlichkeit giebt Jakob dem Joseph כְּתֹנֶת פַּסִּים, was man nach einer älteren Tradition von einem weiten Schleppgewande (ἀστραγάλειος Aq.) mit Aermeln (χειριδωτός Sym., καρπωτός Sept. zu 2 Sam. 13, 18.), welches bis auf die Knöchel (פַּסִּים) herabging = מַעֲטָפָה Jes. 3, 22. (s. *Gesen.* z. St.), מְעִיל 2 Sam. a. a. O., versteht. Vgl. Jos. Ant. VII, 8, 1. Dergleichen Schleppgewänder waren nicht für die Beschäftigungen des gewöhnlichen Lebens brauchbar und wurden nur von Vornehmen getragen vgl. 2 Sam. 13, 18. Daher liegt hier eine besondere Auszeichnung vor allen seinen Brüdern in dieser Bekleidung. Nach einer anderen Tradition ist es ein *buntes* Gewand, Sept. a. u. St., Onk.,

Onk., Saad. u. a., was etymologisch weniger leicht folgt. — Die Brüder ertrugen diesen Vorzug nicht und verfolgten den Bevorzugten mit glühendem Hasse v. 4. (דִּבְּרוֹ s. Ew. §. 508.), den die folgenden Träume, deren Wiederholung wie C. 41, 2. 5. vgl. 32. auf die gewisse Erfüllung deutet, nur vermehren v. 5. 8. Die Träume, als Mittel der göttl. Offenbarungen, sind hier wie C. 40. 41. in Bildern gegeben und werden von den Brüdern und Jakob v. 7. 10. gedeutet, wobei befremdlich gegen C. 35, 19. Josephs Mutter v. 10. erwähnt wird, eine Inconsequenz, welche C. 44, 20. wiederkehrt. — V. 11. vgl. S. 494. Luc. 2, 51.

V. 12 — 30. Von Hebron seinen Brüdern nach Sichem und von da nach Dothaïn nachgehend, wird Joseph von jenen gemisshandelt, in eine Cisterne geworfen und an eine Karawane arab. Kaufleute nach Aegypten verkauft, um sich seiner für immer zu entledigen.

V. 12. Der früheren Vorgänge bei Sichem C. 34. wird hier nicht weiter gedacht; nicht vergeblich ist aber das Lokal noch weiter nach דֹּתָן = דֹּתַיִן (vgl. מִדְיָנִים = מְדָנִים S. 412.) v. 17., unweit Jesreel Judith 4, 5. 7, 3. 8, 3. an einem Engpasse 12 röm. M. nördlich von Sebaste (Euseb. Onom. s. v.) gelegen, versetzt, denn über Dothaïn führte die Strasse von Gilead nach Judäa und Aegypten 2 Reg. 6, 13. ff., und denselben Weg nimt hier die Karawane v. 25. Der Name *Doppelcisterne* erklärt die mehrfach erwähnten בֹּרוֹת in der Erzählung v. 20. 22. 24. — Die Widersprüche, welche im Folgenden (v. 20. ff.) zu Gunsten einer Trennung in zwei Relationen eine falsche Kritik entdeckt hat, sind im Wesentlichen von *Ranke* S. 258. ff. beseitigt. Die Erzählung giebt noch sehr deutlich an, wie sie verstanden sein will. Denn Ruben, in der Absicht Joseph seinem Vater zurückzusenden v. 22., hintertreibt v. 21. den Mord und macht den Vorschlag, den Knaben in eine Cisterne (Ort des Gefängnisses Jer. 38, 6. vgl. C. 40, 15.) zu werfen, um ihn dort umkommen zu lassen, ohne dass sie selbst Hand an ihn legten. Dies nehmen

die Brüder an v. 24.; aber Juda will doch Joseph am Leben erhalten v. 26. und schlägt deshalb vor, ihn zu verkaufen v. 27. Wenn nun Ruben v. 29. 30. zur Cisterne zurückkehrt, Joseph nicht findet und darüber als verantwortlicher Erstgeborner in Verzweiflung geräth, was nur durch v. 21. 22. verständlich ist, so folgt leicht, dass er bei Judas Vorschlage nicht zugegen war, und wer will Ruben, dessen Vorschlag ja angenommen wurde, tadeln, dass er gerade jetzt Joseph verliess? oder den Erzähler, dass er Rubens Entfernung nicht besonders berichtet hat? Nur die Kritik kann es, welche übersieht, dass Ruben unschuldig am ganzen Verbrechen sein müsse, um ihm C. 42, 22. in den Mund legen zu können. Wenn man ferner geglaubt hat, v. 28. sage aus, dass midianitische Kaufleute Joseph gefunden, aus der Cisterne gezogen und an die Ismaëliter verkauft hätten, und damit sowohl Rubens Verzweiflung v. 30. als Josephs גֻּנֹּב גֻּנַּבְתִּי C. 40, 15. in Verbindung setzt, so verkennt man die spätere Ausdehnung des Ausdrucks יִשְׁמְעֵאלִים über alle Araber, mithin auch über die מְדָנִים S. 412., so wie v. 36., wo eben die Midianiter vgl. C. 39, 1. ihn nach Aegypten verkaufen, was v. 28. widersprechen würde. Ferner sagt Joseph C. 45, 5. selbst zu seinen Brüdern: *dass ihr mich hierher verkauft habt* (über 40, 15. s. z. St.), und es können somit zu וַיִּמְשְׁכוּ — וַיִּמְכְּרוּ v. 28. nur diejenigen Subject sein, welche v. 27. נִמְכְּרֶנּוּ sagen. Das Factum kennt auch Justin. XXXVI, 2.: *minimum aetate inter fratres clam interceptum peregrinis mercatoribus vendiderunt, a quibus deportatus in Aegyptum*, cet. — Die Midianiter sind in der Erzählung bereits aufgefasst als Handel treibendes Volk, welches hier Spezereien nach Aegypten führt, und zwar v. 25. 1) נְכֹאת, am wahrscheinlichsten = نكأة *Gummi Tragakanth*, das schon im Alterthume officinell war Diosc. III, 23., gewonnen vom Astragalus, einem Strauche, der in Syrien, besonders auf dem Libanon noch in neuerer Zeit gefunden wurde. S. *Winer* RWb. II. S. 730. Auch C. 43, 11. wird נְכֹאת zu den edelsten Pro-

ducten von Palästina gerechnet. Andere verstehen das Gummi aus der Wurzelknolle der Scorzonera tuberosa, welches als Spezerei noch dem Mastix vorgezogen wurde. Vgl. *Sprengel* Gesch. d. Bot. I. S. 19. — 2) צֳרִי, auch C. 43, 11. Ez. 27, 17. ein kostbares Landesproduct Palästinas, Jer. 46, 11. wie a. u. St. von Gilead bezogen, und zugleich zu heilsamen Salben verwandt Jer. 8, 22. 51, 8., ist am sichersten βάλσαμον, das nach den Klassikern (s. *Winer* RWb. I. S. 152.) reichlich in Palästina gewonnen und nach Dioscorides zu medicinischem Gebrauch benutzt wurde. Josephus (Ant. VIII, 6, 6.) Angabe, die Balsamstaude sei erst durch die Königin von Saba aus Arabien nach Judäa verpflanzt, stützt sich einzig auf 1 Reg. 10, 10. und ist ohne Bedeutung. Andere halten צֳרִי für Mastix, den Pistacia Lentiscus (in Palaestina sehr häufig) liefert *Sprengel* a. a. O. S. 24., für Styrax u. a. — 3) לֹט, nur noch C. 43, 11. genannt, ist wohl sicher λήδανον, das zu Rauchwerk und Salben (Herod. III, 112.) gebrauchte Harz des in Arabien und Syrien (Plin. XXVI, 30.) häufigen λῆδος d. i. Cistus creticus. Den A. Uebb. waren die genannten Producte fast gar nicht mit Sicherheit bekannt, und sie rathen deshalb auf Verschiedenes. — V. 28. *Zwanzig* Sekel *Silbers* sind Sclavenpreis Num. 27, 5.

V. 31—36. Um das Geschehene zu verheimlichen, tauchen sie Josephs Gewand in Blut und schicken es ihrem Vater, der es erkennt, Joseph für zerrissen von einem wilden Thiere (v. 33. vgl. v. 20.) erachtet und in trostlosem Schmerze über den geliebtesten seiner Söhne sich selbst den Tod wünscht (v. 35.). Auf diese Trauer um Joseph kommt die Erzählung öfters zurück C. 42, 36. ff. vgl. m. 44, 28., so wie der Gedanke, Joseph sei todt C. 42, 38., unter den Brüdern zur stehenden Lüge wird C. 44, 20. 42, 13. — V. 36. verkaufen die Midianiter Joseph nach Aegypten an Potiphar, den Obersten der Leibwache des Königs. שַׂר הַטַּבָּחִים nicht *Oberster der Köche* (Sept.), sondern wie Jer. 39, 9. 13. 40, 1. ff. 52, 15.

2 Reg. 25, 8. Dan. 2, 14. *der Oberste der Leibwache* (Onk., Syr., Saad.) vgl. Jos. Ant. X, 10, 3., der nach C. 39, 20. 40, 3. die Staatsgefängnisse zu beaufsichtigen und den שַׂר בֵּית־הַסֹּהַר C. 39, 21. als Unterbeamten unter sich hatte. Nach den angef. Stellen war in Babylon dieser Magister lictorum zugleich Heerführer und hatte die Verpflichtung Todesstrafen zu vollziehen. Aehnliches findet sich bei den Hebräern 2 Sam. 8, 18. 1 Reg. 2, 46., und dasselbe ist noch im Kapuaghacy, dem Haupte der Kapydschis (מַבָּחִים), bei den Othmanen vorhanden. Wenn *v. Bohlen* S. 361. solch eine Verfassung für Aegypten in Zweifel zieht und erst noch den Beweis dafür fordert, wo es ihm obliegt, das behauptete Gegentheil zu beweisen, so beziehen wir uns auf Herod. II, 168.: *Καλασιρίων χίλιοι, καὶ Ἑρμοτυβίων ἄλλοι, ἐδορυφόρεον ἐνιαυτὸν ἕκαστοι τὸν βασιλέα.* Diese *Καλασίριες καὶ Ἑρμοτύβιες* waren die zwei Hauptstämme der Krieger, welche den fruchtbarsten Theil Aegyptens in Besitz hatten (ebend. 164—166.) und dazu noch besonderer Vorrechte genossen, wenn sie zur Leibwache bestellt waren, so dass wir das בַּבַּיִת וּבַשָּׂדֶה im Zusatze des Ergänzers C. 39, 5. noch als ächt ägyptisch rechtfertigen können. — Als hochgestellter Staatsbeamter ist Potiphar סְרִיס פַּרְעֹה genannt, eigentlich *spado Pharaonis*, hier, wo Potiphar beweibt ist C. 39., der vorkommenden Eunuchenehe (s. *Winer* RWb. II. S. 761.) ungeachtet, *der Hofbeamte Pharaos*, nach biblischem Sprachgebrauche wie 1 Sam. 8, 15. Jes. 39, 7. Vgl. die Lexx. So schon Onk. und Saad. Wie nun hierin ein Verstoss gegen ägyptische Sitte liege, ist schwer zu begreifen. Endlich der Name פּוֹטִיפַר, den wir ohne Bedenken für ägyptisch halten, scheint = פּוֹטִי פֶרַע C. 41, 45. 46, 20. zu sein, wie die Sept. beide Namen verschiedener Personen in der Form *Πετεφρῆς* vereinigen, für welche *ΠΤΑΠ-PH qui Solis est* (s. *Gesen.* s. v.) eine passende Bedeutung giebt. Anders *Jablonski* im Pantheon I. S. 139., Opusc. I. S. 203. 206. Der Name ist alsdann semitisirt nach Weise von פּוֹטִיאֵל, wie das ägypt. *ΦΟΥΡΟ*

d. i. ὁ βασιλεύς (Jos. Ant. VIII, 6, 2.) *Jablonsk.* Opusc. I. S. 374. ff. zu פַּרְעֹה (gleichsam = פַּרְעוֹן Ew. §. 341.) wird, damit es an פְּרָעוֹת *principes* Jud. 5, 2. anklinge. — Hier wird die fortlaufende Erzählung von Josephs Erlebnissen in Aegypten unterbrochen durch

Cap. 38.

Juda zeugt mit einer Kanaaniterin drei Söhne, den Er, Onân und Schela. Den ältesten verheirathet er mit Thamar. Dieser stirbt aber frühzeitig ohne Nachkommen und Onan muss durch die Leviratsehe verpflichtet des Verstorbenen Weib ehelichen. Aus Missgunst gegen seinen Bruder weiss er mit Hilfe des von ihm benannten Lasters die Ehe unfruchtbar zu erhalten und Jehova lässt ihn deshalb sterben. Juda ist um seinen dritten Sohn besorgt und entlässt die Wittwe zu ihrem Vater, bis Schela herangewachsen sein werde. Indess hält Juda nicht Wort, und Thamar benutzt die Gelegenheit, als Juda nach dem Tode seines Weibes nach Thimna zur Schafschur geht, ihr Trauergewand abzulegen, sich zu verschleiern und einer Buhlerin gleich an den Weg zu setzen. Juda sieht sie, hält sie für eine öffentliche Buhlerin und wird mit ihr eins um einen Ziegenbock, wofür er zum Unterpfand den Siegelring, die Schnur und den Stab giebt. Als er den bedungenen Bock sendet, erfährt er, dass gar keine Buhlerin im Orte sei und erkennt erst, als er die schwangere Thamar wegen Hurerei will hinrichten lassen, an den vorgelegten Unterpfändern, dass e r seiner Schwiegertochter beigewohnt habe. Thamar gebiert Zwillinge, den Sérach und Pérez.

Die Erzählung steht anscheinend isolirt, unterbricht den Zusammenhang, der C. 39, 1. von Neuem hergestellt werden muss, und bringt überhaupt nur ein moralischerseits unerfreuliches Ereigniss der Familie Judas nach, dessen Zeit etwa in die Periode nach Josephs Entfernung aus Kanaan fiel. Näher betrachtet ergiebt sich aber der Grund zur ganzen Erzählung aus C. 46, 12. vgl. Num. 26, 19., wo die Grundschrift Judas Söhne *Er*, *Onân*, *Schelâ*, *Pérez* und *Sé-*

ruch nennt mit dem besonderen Bemerken: *Er und Onan starben im Lande Kanaan.* Diese kurze Notiz auszuführen und den Ursprung der dort Genannten nachzuweisen, ist der Zweck der Einschaltung, der als ein vorbereitender für das bekannte Verhältniss des Ergänzers spricht, den dazu noch יְהוָה v. 7. 10. unzweifelhaft zu erkennen giebt. Schon *Ranke* S. 261. zeigt ferner, wie hier die einzig mögliche Stelle war, wo die Erzählung eingeschoben werden konnte. Als Einschub umfasst das Stück auch das ganze zusammenhängende Gemälde, obgleich Judas Ehe mit Schuas Tochter noch vor Josephs Entfernung muss geschlossen sein, wenn Pérez bereits zwei Söhne hatte C. 46, 12., als die Familie Jakobs in Aegypten einwanderte, und so verlieren die chronol. Schwierigkeiten an Bedeutung. Im übrigen macht uns die Erzählung mit den Stammvätern der drei Hauptfamilien des Stammes Juda, des מִשְׁפַּחַת הַשֵּׁלָנִי, מ' הַפַּרְצִי und מ' הַזַּרְחִי Num. 26, 20. bekannt, und indem sie einerseits das Gesetz der Leviratsehe einschärft, wozu der blutschänderische Ursprung von Pérez und Sérach nur Mittel ist und ganz in den Hintergrund tritt, so zeigt sie andrerseits die ungefähre Gleichzeitigkeit der genannten Hauptfamilien und der Schluss v. 28—30. scheint auf streitige Prioritätsrechte der Pereziten und Serachiten zu deuten. Allerdings ging David aus der Familie Perez hervor Ruth 4, 18., und eine Beziehung auf ihn ist beim Ergänzer nicht unmöglich. Doch kann dies höchstens nur den Schluss betreffen, da der Ursprung des Perez sicher nicht so dargestellt sein würde, wäre er zum Ruhme des davidischen Königshauses erfunden, und daneben muss der Hauptinhalt älter sein, da schon die Grundschrift den Tod Ers und Onans in Kanaan kennt. Ueberhaupt ist die Andeutung zu undeutlich, um weiter darauf fortzubauen.

V. 1—11. Judas Ehe u. Geburt seiner drei Söhne, von denen zwei sterben, der dritte widerrechtlich als Leviratsverlobter der Wittwe seiner Brüder vorenthalten wird. — Juda trennt sich hier von seinen Brüdern und erscheint in der ganzen Erzählung als selbstständig mit seinen Heerden das Land durchziehend. Zu עֲדֻלָּם (Odol-

λάμ), einer alten kanaan. Stadt Jos. 12, 15. in den Ebenen des St. Juda Jos. 15, 35., einem seit Rehabeam politisch wichtigen Orte 2 Chr. 11, 7. Mich 1, 15., wird er v. 1. gastlich von Chira aufgenommen, der im weiteren Verfolge der Erzählung ausdrücklich רֵעֵהוּ *sein Freund* v. 12. 20. genannt wird. Falsch leiten die Sept. letzteres von רֹעֶה *Hirt* ab, und mit *Luther* so noch *v. Raumer* Pal. S. 125. — Auf die Ehe Judas mit einer Kanaaniterin V. 2. ist hier gegen die sonstige Ansicht beider Referenten kein Gewicht gelegt. Erst den späteren Orthodoxen ist die gemischte Ehe anstössig, weshalb Onk. כְּנַעֲנִי durch תַּגָּרָא *Kaufmann* (vgl. S. 322.) auffasst, und in ähnlicher Absicht die ihrer Abstammung nach nicht genannte תָּמָר v. 6. nach Späteren eine Tochter Melchisedeks sein muss, um die Stammmutter des davidischen Hauses aus vornehmen Geschlechte abzuleiten. — V. 5. כְּזִיב = אַכְזִיב Mich. 1, 14. war gleichfalls in der Ebene des St. Juda gelegen Jos. 15, 44. — V. 7. *Er* stirbt frühzeitig ohne Erben. Es kann dies nicht zufällig sein, und darum wird vgl. S. 131. aus dem Erfolge auf Sündhaftigkeit geschlossen: *Er war böse in Jehovas Augen*, ohne anzugeben, worin sich dieselbe äusserte. Erst bei *Onan* (אוֹנָן vgl. בֶּן־אוֹנִי C. 35, 18.) wird das gleiche Missfallen (v. 10.) nachgewiesen in der frevelhaften Verletzung des Rechts der Leviratsehe v. 9., vermöge deren der Bruder eines erbenlos Verstorbenen die Wittwe desselben zu ehelichen (יִבֵּם denom. v. יָבָם) und den mit ihr erzeugten Erstgebornen als Kind des Verstorbenen gelten zu lassen verpflichtet war Deut. 25, 5. Ruth. 4, 5. Vgl. *F. Benarys* Abh. *de Hebraeorum leviratu*. Berl. 1835. Onan unterzieht sich zwar der Leviratsehe, aber den Hauptzweck derselben: לְהָקִים שֵׁם־הַמֵּת עַל־נַחֲלָתוֹ (Ruth a. a. O.) weiss er durch das bekannte, v. 9. angedeutete (שִׁחֵת sc. זֶרַע) Laster zu umgehen, und diese Sünde zieht Gottes Strafe nach sich. — V. 11. פֶּן־יָמוּת, wie C. 3, 22. Ausdruck der Besorgniss. — Der Inhalt von

V. 12—26. dreht sich um die Pflicht, deren Unterlassung den Tod des Onan herbeiführte. Denn Thamar war nach des zweiten Gatten Tode die Leviratsverlobte Schelas und hatte als Wittwe, in das Haus ihres Vaters entlassen (vgl. Lev. 22, 13.), ihrerseits demselben unverbrüchliche Treue zu bewahren. Als ihre Schwangerschaft v. 24. bekannt wird, hat Juda als Stammoberhaupt ein Recht, ihre Hinrichtung zu fordern, welche das Gesetz Deut. 22, 23. 24. jeder Verlobten zuerkennt, die durch Buhlerei die Rechte eines Mannes beeinträchtigt. Eben so sehr hat Thamar wieder ein Anrecht an Schela, den ihr Juda durch eine leere Ausflucht v. 11. vgl. m. 14. vorenthält, und er, der seine Rechte in aller Strenge in Anspruch nimt, muss sich selbst für schuldig erklären v. 26., als Thamar durch List von ihm zu erlangen gewusst, was sie vom Sohne zu fordern gerechte Ansprüche hatte. So soll man sich also der Pflicht, welche das Gesetz zwar beschränken musste Deut. 25, 7., die Pietät gegen die Kinderlose und den erbenlos Verstorbenen aber um so stärker erheischte, nicht entziehen, und Thamars Verfahren, durch welches sie sammt Juda nach strengem Rechte Steinigung verwirkt hatte, ist nur als Mittel zu betrachten, durch welches die Erzählung die Nothwendigkeit der Pflichtehe herausstellen will und daher auch Thamars gefährliches Unternehmen glücken lässt. Uebrigens strebt der Erzähler deutlich dahin, Juda vom Verdachte, ein offenbares Verbrechen begangen zu haben, zu befreien, und hebt deshalb nicht allein das Unkenntlichmachen durch Verhüllung des Gesichts v. 14. 15. wiederholt hervor, sondern setzt v. 16. ausdrücklich hinzu, dass Juda die Schwiegertochter nicht gekannt habe. Ausserdem hätte er sich der Untreue schuldig gemacht, wenn er sich als Gatte mit einer öffentlichen Buhlerin einliess. Daher wird in gleicher Absicht zuvor

V. 12. der Tod seines Weibes, Schuas Tochter vgl. v. 2., gemeldet. — תִּמְנָתָה (תִּמְנָה, hier noch *nach Thimna* vgl. v. 13. 14. Jud. 14, 1., Ew. §. 420.) Stadt im nördl.

Theile des St. Juda Jos. 15, 10. 57., später den Daniten zuerkannt 19, 43., aber nach Jud. 14, 1. in den Händen der Philistäer. Vgl. Jos. B. J. III, 3, 5. Plin. V, 15. Hier will Juda das Fest der Schaafschur (s. z. C. 31, 19.) feiern.

V. 14. בְּפֶתַח עֵינַיִם (*Doppelquell*), was ältere Ausleger *de bivio*, nämlich einem Orte, wo man die *Augen aufthun* (!) muss, andere von einem Orte, wo *zwei Quellen sich aufthun*, verstehen, kann wegen פֶּתַח nicht füglich anders, denn als Nom. pr. eines Ortes auf dem Wege Judas nach Thimna genommen werden, und v. 21. fragt Judas Freund die Männer des Ortes, wo die Buhlerin zu Enaïm sei. Wahrscheinlich ist es = עֵינָם Jos. 15, 34., und auch Hieron. kennt noch ein *Bethenim*. Hier setzt sich Thamar, in der Absicht, für eine Hure gehalten zu werden, an das Thor (S. 359.), denn nur eine solche trieb sich auf „Strassen und Märkten herum und lauerte auf an jedem Ecksteine“ Prov. 7, 12. Ez. 16, 25. 31. Jer. 3, 2. im Gegensatze zur häuslichen und tugendhaften Frau. Dazu legt Thamar das schmucklose Wittwengewand ab, um es gegen ein Feierkleid zu vertauschen, was der Dichter Prov. 7, 10. שִׁית זוֹנָה *Hurenkleid* nennt. Dabei durfte der Schleier nicht fehlen und hier hat er speciell den Zweck unkenntlich zu machen. Dass man am Schleier das feile Weib erkannt habe, ist unrichtig aus u. St. gefolgert und falsch auf Cant. 1, 7. angewandt, denn v. 15. „*sie hatte ihr Angesicht verhüllt*“ soll nur erklären, warum Juda die Thamar nicht als seine Schwiegertochter erkannte vgl. v. 16. — V. 16. Sie bedingt sich den Buhlerlohn vgl. Ez. 16, 33. Jes. 57, 8. Deut. 23, 19., und nimt dafür als Unterpfand (עֵרָבוֹן) V. 18. den *Siegelring* (חוֹתָם) sammt der *Schnur* (פָּתִיל) und den *Stab* (מַטֶּה) Judas, diejenigen Gegenstände, welche nach weitverbreiteter Sitte des alten und neuen Orient vgl. Herod. I, 195. u. *Rosenm.* Morgl. I. S. 183., IV. S. 190. der Mann stets bei sich führt. Ersterer wurde am Finger oder mittelst einer Schnur, wie hier, auf der Brust getragen und sein Abdruck beglaubigte alle Verhandlungen statt der Unterschrift. Daher wird Joseph

C. 41, 42. zum Vezir bestellt dadurch, dass der König ihm seinen Siegelring (טַבַּעַת) übergiebt vgl. Esth. 3, 10. 8, 2. 1 Macc. 6, 15., wodurch er die Macht erhält, im Namen des Königs Befehle zu vollziehen; daher ist der Siegelring oft Bild des kostbarsten Kleinods Cant. 8, 6. Hagg. 2, 23. Jer. 22, 24.; daher hier das sicherste Unterpfand. — Was der Erzähler v. 15. זוֹנָה d. i. *die öffentliche Hure* wie Jos. 2, 1. Jud. 16, 1. vgl. C. 34, 31. (verschieden von אֵשֶׁת זְנוּנִים *ein buhlerisch Weib* Hos. 1, 2.) nennt, ist V. 21. 22. קְדֵשָׁה, ein vom unzüchtigen Astartedienste (Herod. I, 199. Bar. 6, 43.), der bis auf Josia 2 Reg. 23, 7. ungesetzlich (Deut. 23, 18.) auch bei den Hebräern Anklang fand, entnommener und im Sprachgebrauche beibehaltener Ausdruck, vgl. bes. Hos. 4, 14., der vermuthlich für decenter als אִשָּׁה זוֹנָה galt und deshalb auch v. 21. gebraucht wird, wo Chira die Bewohner von Enáim fragt, und von ihnen Antwort erhält. Dass dergleichen Buhlerinnen, deren es zu allen Zeiten unter den Hebräern gab (1 Reg. 3, 16.), vorzugsweise Fremde (aus Phönicien od. Syrien) sollen gewesen sein, kann aus נָכְרִיָּה, זָרָה, den charakteristischen Ausdrücken des Spruchbuchs, nicht gefolgert werden, wo überall von der Ehebrecherin, also dem Weibe eines anderen, die Rede ist vgl. bes. Prov. 5, 3. m. 10. 20., 7, 5. m. 19. 6, 29. — V. 25. מוּצֵאת Ew. §. 390. — V. 26. s. z. C. 35, 22.

V. 27—30. Thamar gebiert Pérez und Sérach. Die Darstellung scheint auf Zeitverhältnisse (vgl. S. 502.) zu gehen und das Wesentliche liegt darin, dass Serach, der zuerst die Hand aus dem Mutterleibe hervorreckt und dem die Hebamme den Coccusfaden umbindet, um ihm das Erstgeburtsrecht zu sichern, dennoch zu zweit geboren wird, dass sich also Pérez vordrängt. Dürfen wir hieraus auf Rangstreitigkeiten innerhalb des Stammes Juda schliessen, so erklärt sich die aus פֶּרֶץ selbst gesponnene Veranlassung zur Namengebung v. 29. ungezwungen. An die Spaltung des Reichs nach David (Salomo) ist dabei sicherlich nicht gedacht. — שָׁנִי *Karmesin* (vgl. Winer

RWb. I. S. 248.), hier *Karmesinfaden*, hielten wir oben S. 67. mit ШЗР: *schön sein* zusammen. Ob das Wort aber semitisch sei, ist dadurch noch nicht entschieden. Im Sanskr. entspricht auffallend çôṇa (*Pott* Etym. Forsch. I. S. 169.) nach Form und Bedeutung, wie das Arab. قِرْمِس Coccus sicher = Sanskr. krimidsha [2]) *der Wurmgeborne* ist und andere von Semiten später gefertigte Stoffe, wie אַרְגָּמָן, unsemitische Namen tragen.

Cap. 39.

lenkt die Erzählung wieder ein zur Geschichte Josephs und berichtet, wie er in Potiphars Hause unter Jehovas Segen und Leitung bald seines Herrn Gunst sich erwirbt, der ihm die unbedingte Aufsicht über das gesammte Hauswesen anvertraut (v. 1—6.), bis die Lüsternheit seiner Herrin ihm nachstellt, mit Ungestüm ihn zum Ehebruch verleiten will und Joseph sich nur mit Zurücklassung seines Oberkleides ihren Armen entwinden kann. Die Rachsüchtige klagt nun Joseph an, als habe er einen Angriff auf ihre Unschuld gemacht, findet Glauben bei ihrem Gatten und so wird Joseph unschuldig und ungehört in den Kerker geworfen, wo die Staatsgefangenen sassen (v. 6—20.). Doch auch hier verlässt Jehova den so sehr erniedrigten Abkömmling Abrahams nicht. Er wendet ihm die Huld des Aufsehers des königl. Zwingers zu und unterstützt Joseph in allem, was er unternimt. So erhält er die specielle Aufsicht über die Gefangenen (v. 21—23.).

Der Kern der Erzählung, die unverschuldete Verurtheilung Josephs zum Kerker, von wo aus er zu den höchsten Würden berufen wird, ist so unentbehrlich zum Ganzen,

---

2) Dass hier س dem *dsha* entspricht, ist nicht anders, als wenn letzteres zuweilen im Zend zu *sha* wird, was *Bopp* Gr. cr. ling. Sansc. S. 323. nachweist. Im Hebr. würden wir dafür ש erwarten dürfen, und es ist in Betracht zu ziehen, ob in כרשׁ, כַּרְשְׁנָא (Esth. 1, 14.) nicht sollten *dsha*, *dshana* enthalten sein. Beide Formen würden passend *den Sonnengebornen* bezeichnen.

dass dies die Grundschrift nothwendig enthalten musste, wie schon *Vater* im Ganzen richtig erkannte, und Joseph wird wirklich C. 40. u. 41. im Kerker vorausgesetzt. Daneben kommt im vorliegenden Kapitel selbst v. 9 אֱלֹהִים vor, was die Behauptung unterstützt. Wie die Erzählung aber hier steht, ist sie am Anfange und Ende V. 1 — 5. und V. 21 — 23. vom Ergänzer verbrämt, so dass im ersteren Zusatze, während die Grundschr. mit v. 6. (vgl. dazu v. 8.) unmittelbar an C. 37, 36. anknüpfend sogleich in der Geschichte Josephs fortfährt und kurz sein Emporkommen in Potiphars Hause berührt, der genannte, an יְהוָה v. 2. 3. 5. leicht kenntliche Erweiterer zunächst den durch C. 38. unterbrochenen Faden v. 1., aus C. 37, 36. wiederholt (was gegen *Schumanns* Vermuthung über spätere Interpolation des letzteren Verses spricht), von Neuem anknüpft und die in v. 6. kurz gegebene Notiz durch Jehovas ausserordentlichen Beistand weiter erklärt und vorbereitet. In gleichem Sinne ist der zweite Zusatz, wo יְהוָה v. 21. 23. dem Joseph die Zuneigung des Aufsehers der Gefangenen zuwendet. Wie beim ersteren Zusatze der Ergänzer abhängig von der Grundschr. ist, so ist die letztere Notiz offenbar aus C. 40, 4. geflossen, wo wir Joseph mit der Sorge für angesehene Gefangene beauftragt finden. In beiden Zusätzen fasst der Erzähler Josephs glückliches Handeln unter Jehovas besonderem Schutze ganz ebenso auf, wie C. 29, 27. das des Jakob bei Laban. Man vergleiche noch die Stellen mit einander, um auch in der Diction denselben Verfasser wiederzuerkennen, wie er sich a. u. St. v. 4. in gewohnter Weise an die Grundschrift C. 40, 4. vgl. 41, 43. anschliesst. Dieses bis dahin nicht beobachtete Verhältniss der verschiedenen Theile im vorliegenden Kapitel hellt zugleich eine Verwirrung in der Erzählung auf, die namentlich noch *de Wette* Beitr. z. Einl. II. S. 147. urgirt. Lassen wir das letzte Einschiebsel aus und verbinden, wie es ursprünglich die Grundschrift will, C. 40, 1. unmittelbar mit C. 39, 20., so ist שַׂר הַטַּבָּחִים C. 40, 3. 4. 41, 10. offenbar kein anderer als פּוֹטִיפַר סְרִיס פַּרְעֹה C. 37, 36., der Magister lictorum (S. 500.), womit im Einklange Joseph C. 41,

2. עֶבֶד לְשַׂר הַטַּבָּחִים genannt wird und C. 40, 7. בְּמִשְׁמַר בֵּית
אֲדֹנָיו ist. Deutlich fasst also die Grundschrift der Sache nach
anz richtig das Verhältniss so auf, dass Joseph, von seinem
Ierrn, dem Oberaufseher der Staatsgefängnisse, in Verhaft
enommen und der Freiheit beraubt, nicht aufhörte, Poti-
hars Knecht zu sein und in seinen Diensten zu stehen, so dass,
vährend jener ihn aus seinem Hause entfernte, er ihn doch
nit der speciellen Bedienung gewisser Gefangener C. 40, 4.
eauftragen konnte. Vgl. *Ewald* Kompos. S. 66. *Ranke* S. 263.
Der Ergänzer verkennt aber dies Verhältniss, hält die Person,
velche Joseph ins Gefängniss wirft C. 39, 20., für verschie-
en von der, die ihn C. 40, 4. zu begünstigen scheint, und
ührt so C. 39, 21. den שַׂר בֵּית־הַסֹּהַר, den die Grundschrift
ar nicht kennt, in der oben angegebenen Weise neu in die
Erzählung ein, für welchen שַׂר הַטַּבָּחִים im Folgenden nur
in ehrenvollerer Titel zu sein schien. So entstand die Ver-
virrung, dass Joseph zwei Herren gehabt haben soll,
ass zwei Oberste der Leibwache erwähnt werden, nur
us einer unrichtigen Voraussetzung des Ergänzers, wie um-
ekehrt diese wieder die Einschaltung desselben bedingt und
las hier zum letzten Male hervorgehobene Verhältniss beider
Erzähler zu einander beweist. Ganz falsch hält *Schumann* Po-
iphar für den *Obersten der Köche* (vgl. S. 499.) und für verschie-
len vom שַׂר הַטַּבָּחִים dem *Ob. der Leibwache* C. 40, 3. 4. =
שַׂר בֵּית־הַסֹּהַר C. 39, 21., um Einheit in die Erzählung zu
ringen. —

V. 1. יִשְׁמְעֵאלִים begründen keinen Widerspruch ge-
gen C. 37, 36. Vgl. S. 498. — Kurz anknüpfend sagt die
Grundschrift V. 6. *und er* sc. Potiphar C. 37, 36. *überliess*
alles, was er hatte, der Hand Josephs und wusste bei ihm
nur um das Brot, das er ass, und mehr bedurfte der Er-
zähler nicht, um das volle Vertrauen, welches Potiphar
dem Joseph schenkte, auszudrücken und die weitere Dar-
stellung desselben v. 8. 9. vorzubereiten. — אִתּוֹ *in sei-*
nem Besitz (Ew. §. 530.) d. h. seit er ihn im Dienste hatte,
vgl. v. 8. 30, 29. Ueber die Stellung Josephs im Hause
Potiphars s. S. 402. — Unmittelbar leitet der Erzähler

durch Hervorhebung der Schönheit (vgl. C. 29, 17.) über zum Verführungsversuche durch Potiphars Frau, dem Joseph widerstrebt, weil er das Vertrauen seines Herrn nicht täuschen und dadurch sich an Gott (אֱלֹהִים v. 9.) versündigen will. Dass die Herrin einen schönen Sklaven zu verführen trachtet, hat nichts Befremdendes. Namentlich standen die Aegypterinnen nicht in besonders gutem Rufe. Noch der Fathemit Hakim fand sich veranlasst, aus diesem Grunde die Freiheit der Weiber gewaltsam einzuschränken Bar-Hebr. S. 217. *Herbel.* O. B. II. S. 631. u. Strab. XV. S. 46. rühmt den Aegypterinnen wenigstens bedeutende Fruchtbarkeit nach. — בַּאֲשֶׁר v. 9. (*sofern*) wie v. 23. *weil* Ew. §. 598., was selten ist. — V. 10. יוֹם יוֹם *tagtäglich* Ex. 16, 15. Prov. 8, 30. Ew. §. 561. Ebenso im Sanskr. diwê diwê bei *Rosen* Rig-Ved. S. 17. — Der Erzähler lässt die Vorstellung vom vornehmen Aegypter, in dessen Hause die Frauen gesondert lebten, schwinden, und schildert

V. 11. ein schlichtes häusliches Verhältniss, so dass die Frau allein im Hause ist, während der Gatte und die übrigen Männer ausserhalb desselben beschäftigt sind, doch so, dass sie dieselben herbeirufen kann v. 14. Mit Indignation nennt übrigens das erzürnte Weib V. 14. in ihrer falschen Anklage den Joseph schlechthin אִישׁ עִבְרִי, wie הָעֶבֶד הָעִבְרִי v. 17., den man in das Haus gebracht habe (הֵבִיא), um sie zu verhöhnen u. zu beschimpfen. So nach dem Erfolge geurtheilt (vgl. Prov. 11, 24. u. öft.) ist צַחֵק v. 14. von הֵבִיא, wie v. 17. von הֵבֵאתָ abhängig. צַחֵק mit בְּ ist wie Prov. 1, 26. *spotten auf jem., ihn verhöhnen* Ew. §. 528., wesentlich verschieden von צַחֵק אֵת *mit jem. scherzen* C. 26, 8., was zugleich die Beziehung von לְשַׂחֶק־בּוֹ Ps. 104, 26. auf הַיָּם v. 25. den Ort, wo Livjathan spielen soll (vgl. Zach. 8, 5. Prov. 8, 31.), gegen Hiob 40, 29. wahrscheinlich macht. Dass der Dichter nicht לְשַׂחֶק־שָׁם vgl. Hiob 40, 20. sagt, ist wohl durch das bereits zu Anfange des Verses aus v. 25. wiederholte שָׁם veranlasst.

V. 20. סֹהַר *der Zwinger*, nur in diesen Kapiteln vorhanden, ist nicht für ägyptisch mit *Jablonski* Opusc. I. S. 320. zu halten, sondern schon vom Samar. Texte סהר = [illegible] *munimentum* richtig erkannt. בֵּית הַסֹּהַר f. *Gefängniss* ist wie בֵּית הַבּוֹר Ex. 12, 29., wofür unt. C. 40, 15. 41, 14. בּוֹר allein, wie Jes. 24, 22. = מַסְגֵּר steht. — אֲשֶׁר ohne שָׁם, wie C. 35, 13. Jes. 64, 10. Ew. §. 589. vgl. m. C. 40, 3.

V. 21. וַיִּתֵּן חִנּוֹ zu deuten nach Ex. 3, 21. 11, 3.

Cap. 40.

Joseph ist im Kerker, woselbst ihm die Bedienung des obersten Mundschenken und des obersten Bäckers Pharaos, die der König hat gefangen nehmen lassen, von seinem Herrn übertragen wird. Beide träumen in einer Nacht bedeutungsvolle Träume, und Joseph, die Auslegung Gott beilegend v. 8., vertritt die Stelle eines Traumdeuters. Dem Mundschenken, der einen Weinstock mit drei Ranken Blüthen treiben und seine Trauben reifen sieht und sein früheres Amt beim Könige im Traume wieder verwaltet, weissagt er seine Befreiung binnen drei Tagen und bittet ihn, seiner gegen Pharao zu gedenken, wenn es ihm wohl ergehe. Dem Bäcker dagegen, der drei Körbe mit Weissbrot auf dem Kopfe trägt und dem die Vögel das Backwerk aus dem obersten verzehren, verkündet er seine Hinrichtung in derselben Zeit. Nach drei Tagen ist Pharaos Geburtstag und Josephs Prophezeihungen gehen buchstäblich in Erfüllung. Aber der Mundschenk vergass Joseph. — Von hier an ist die Erzählung der Begebenheiten Josephs in Aegypten zu vollständig in der Grundschrift, sie ist zu sehr in einem Gusse gearbeitet, als dass der Ergänzer sich zu ferneren Erweiterungen veranlasst gefunden hätte. Wenn nun im weiteren Verfolge der Erzählung überhaupt die Indicien für den Jehovisten fehlen, so wird es hinreichen, die Einheit in der Darstellung nachzuweisen, um sie dem einen Verfasser zu vindiciren, dessen Plan des Ganzen nicht entbehren konnte. Rücksichtlich des vorliegenden Kapitels bedarf es keines lan-

gen Beweises, wo wir Joseph in seiner grössten Erniedrigung finden, aus der ihn Gottes Gnade erretten sollte. Hier ist er im Gefängnisse, wohin ihn die vorige Erzählung kommen lässt, und zwar weist v. 3. direct auf 39, 20. zurück, wie die Erwähnung seiner heimlichen Entfernung aus dem Hebräerlande v. 15. nur aus C. 37, 28. ff., die Betheuerung, unverschuldet in den Kerker geworfen zu sein v. 15., nur aus C. 39, 12. ff. verständlich ist. Eben so sehr bereitet die Erzählung das folgende Stück C. 41. vor, wo v. 10. auf 40, 1—3., v. 12. 13. auf 40, 4. 7. 10. ff. zurückweisen, v. 14. an 40, 15. erinnert. Nicht ohne Absicht muss Joseph schon 40, 14. den Mundschenken um eine Verwendung bei Pharao bitten, dieser v. 23. den Joseph vergessen, um ihn nach zwei Jahren C. 41, 9. plötzlich sich seiner erinnern zu lassen. Ueberhaupt gehört die Traumdeuterei in C. 40. u. 41. demselben Cyklus der Erzählung an, wohin schon C. 37, 5. ff. gehört, und fehlte אֱלֹהִים hier v. 8. vgl. 41, 16., so würde schon dieser innere Zusammenhang den sogenannten Elohisten nachweisen.

V. 6. Joseph, der vom Obersten der Leibwache (v. 3. S. 509.), seinem Herrn (v. 7.), dem gefangen gesetzten Mundschenken und Bäcker zu besonderer Bedienung beigeordnet (פָּקַד אֶת v. 4.) ist, kommt am Morgen zu ihnen und findet beide sehr aufgeregt, wegen der Träume, denen der Ausleger fehlt. — זֹעֲפִים *aufgeregt* (*ἐμβρασσόμενοι* Aq.), welcher Zustand aus פְּנֵיכֶם רָעִים v. 7. vgl. Neh. 2, 2. = פָּנִים מְעַצְּבִים Prov. 25, 23. einem *verdriesslichen Ansehn* (daher *σκυθρωποί* Sym.) zu erkennen, der Sache nach = תִּפָּעֶם רוּחַ *beunruhigten Geistes sein* C. 41, 8. Der Uebergang von Zorn vgl. Prov. 19, 3. auf andere trübe Affecte ist wie in חָרָה C. 45, 5., עָצַב vgl. m. غضب. — V. 8. s. z. C. 41, 16.

V. 10. Der Mundschenk sieht im Traume einen Weinstock mit drei Ranken (שָׂרִיגִם), *und er schien zu sprossen* (כְּ vgl. S. 361.), *es schoss auf die Blüthe, es reiften seine Büschel zu Trauben.* נִצָּה von der Weinblüthe wie Jes. 18, 5., die in der Umgangssprache den besonderen Namen סְמָדַר Cant. 2, 13. 15. 7, 12. führte. Ob übri-

übrigens die Masorethen hier mit Recht von נֵץ ausgehen und das entbehrliche Suff. conform mit אַשְׁכְּלֹתֶיהָ aussprechen, ist zu bezweifeln, da die Bedeutung *Blüthe* sonst nur am Femin. נִצָּה Hiob 15, 33. Jes. a. a. O. haftet. Derselbe Fall Prov. 7, 8. Ps. 10, 9. — עֵנָב, die reife, nutzbare *Traube* wie Jes. 5, 4., entgegengesetzt dem אֶשְׁכֹּל *Büschel* Cant. 1, 14. 7, 8. (eigentl. *Geflecht*), hier von der noch unvollendeten Frucht. Anders Mich. 7, 1. — Ferner fungirt er V. 11. im Traumgesichte als Mundschenk und erzählt: *da nahm ich die Trauben und drückte sie aus in den Becher Pharaos.* Das ἅπ. λεγ. שָׂחַט wird mit grosser Uebereinstimmung von den A. Uebb. durch *ausdrücken* gegeben, s. v. a. סְחַט im Chald., dem Sinne u. St. einzig angemessen. Denn die berauschende Kraft machte bei den Aegyptern vor Psammetich den Wein zum Blute der gegen die Götter ankämpfenden Dämonen, und durfte weder getrunken, noch zu Libationen verwandt werden, Plut. Is. et Osir. 6. Ein Surrogat war, wie bei den heutigen Moslemen, der frisch ausgepresste, ungegohrne und nicht berauschende Traubensaft. Vgl. *Michaël.* M. R. IV. S. 84. m. *Credner* z. Joël S. 106. Erst als nach Psammetich ausländische Sitte in Aegypten Eingang fand, wich man vom Gesetze ab, und u. St. würde, wie *v. Bohlen* schon für erwiesen hält, eine spätere Zeit verrathen, wenn hier überhaupt von Weintrinken die Rede wäre, während das beschriebene Verfahren eine Umgehung, mithin auch das Bestehen des Weinverbots und dessen Beobachtung voraussetzt. Wenn ferner aus Herod. II, 77. vgl. m. III, 6. auf das gänzliche Fehlen des Weinbaues in Aegypten, von dem erst sehr späte Schriftsteller sprechen, Diod. Sic. 1, 36. Athen. Deipnos. I. S. 33. u. a. bei Jablonsk. Opusc. I. S. 119. ff., geschlossen und aus dem in unsrer Erzählung v. 9. 10. vorkommenden Weinstocke ein jüngeres Zeitalter derselben gefolgert wird, so zeigt sich das Falsche der Argumentation schon darin, dass consequent eine nachherodoteische, gar ptolemäische Zeit für unser Stück nach jener Voraussetzung behauptet werden müsste. Dass

Herodot, wenn er eine vollständige Weinkultur vermisst, nicht zugleich das Vorhandensein des Weinstockes in ganz Aegypten läugne, zeigt schon *Michaël.* a. a. O. S. 72. und abgesehen von Ps. 78, 47. 105, 33. setzt die Grundschrift auch Num. 20, 5. den Weinstock in Aegypten voraus, so dass gar kein Grund ist, die Richtigkeit oder das Alter unserer Erzählung anzufechten.

V. 13. נָשָׂא רֹאשׁ *das Haupt erheben* ist nach 2 Reg. 25, 27. zu deuten vgl. v. 20. und durch den Zusatz: *und wird dich wieder an deine Stelle* (כֵּן) *setzen* hinlänglich erklärt. Vgl. רוֹמֵם Ps. 37, 34. Durch ein Wortspiel kehrt die Phrase v. 19., schon durch מֵעָלֶיךָ geschieden, in entgegengesetztem Sinne wieder: *er wird dein Haupt von dir nehmen* d. h. dich hinrichten lassen. — V. 14. *Nur gedenke mein*, . . *und übe doch* u. s. w. כִּי־אִם mit dem Perf. Ew. §. 625. vgl. m. §. 612. — V. 15. Mit גֻּנַּבְתִּי bezeichnet Jos. nichts, als die heimliche Art seiner Entfernung aus der Heimath, etwa so, wie sich Justin oben S. 498. darüber ausdrückt. בּוֹר s. z. C. 39, 20.

V. 16. Der Bäcker trägt nach ägypt. Sitte Herod. II, 35. auf dem Kopfe *drei Körbe mit Weissbrot*, wie diesen Sinn v. 17. erfordert, wo im obersten Korbe „allerlei Esswaaren Pharaos, des Bäckers Werk" = פַּתְבַּג הַמֶּלֶךְ Dan. 1, 5. oder מַעֲדַנֵּי־מֶלֶךְ C. 49, 20. enthalten sind. Das ἅπ. λεγ. חֹרִי ist daher von חָוַר eigentl. *das Weisse* vgl. חֹרִי, wie حوارى übertragen auf feines Backwerk, was hier die meisten A. Uebb. ausdrücken. Andere denken an חוֹר *foramen* und verstehen durchbrochene od. geflochtene Körbe, wie Symm. κανᾶ βαϊνά.

V. 20. Des Königs Geburtstag wird mit besonderen Festlichkeiten begangen vgl. Herod. I, 133. IX, 109. m. Hos. 7, 5. Mat. 14, 6., und der Mundschenk bei dieser Gelegenheit begnadigt, wie solches bei ähnlichen frohen Ereignissen geschah 1 Sam. 11, 13. 2 Sam. 19, 22. 23. Vgl. Marc. 15, 6. — V. 23. s. S. 512.

Cap. 41.

Nach zwei Jahren hat Pharao in einer Nacht zwei Träume. Er sieht aus dem Nil sieben fette Kühe steigen, die im Nilgrase weiden, darauf sieben magere, welche die ersteren aufzehren, ohne dass sie dadurch stärker würden. Sodann sieht er aus einem Halme sieben volle Aehren aufsprossen, daneben sieben dürre und versengte. Letztere zehren die ersteren auf. Keiner der ägypt. Traumdeuter vermag eine Auslegung zu geben. Da erinnert sich der Mundschenk des Joseph wieder, der sofort auf Pharaos Befehl aus dem Gefängnisse geholt wird und beide Träume dahin deutet, dass nach sieben bevorstehenden Jahren des Ueberflusses würden sieben Jahre des Misswachses und Hungers folgen. Er rathet dem Könige, einen erfahrenen Mann zu wählen, der in den sieben fruchtbaren Jahren für die Hungersnoth sammle. Pharao ist überrascht durch die Weisheit des dreissigjährigen Joseph, stellt ihn mit unumschränkter Vollmacht an die Spitze des Landes und giebt ihm Asenath, die Tochter Poti-pheras, des Priesters zu On, zur Frau, welche ihm noch innerhalb der sieben ersten Jahre Manasse und Ephraim gebiert. Joseph, ägyptisch Zaphenath-Panéach genannt, legt nun Kornmagazine an und setzt das Land in den Stand, als die sieben Jahre des Misswachses über Aegypten und alle benachbarte Länder hereinbrechen, die Bewohner vor dem Hungertode zu schützen. — Wie C. 40. im Ganzen und Einzelnen C. 41. vorbereitet, so ist letzteres unentbehrlich für alles Folgende. Denn hier wird der Nachweis gegeben, wie Joseph, zu höheren Zwecken von Gott ausersehen vgl. S. 485., aus dem Kerker zum Amte eines Vezir gelangte, und der Rest des Buchs C. 42—47. dreht sich um Josephs Verdienste um Volk und König und die vorherverkündete Hungersnoth, welche die Verpflanzung der Seinigen nach Aegypten zur Folge hatte. Alles dieses ist rein unverständlich ohne die vorliegende Erzählung, und schon hieraus ergiebt sich, dass dieselbe im Plane der zusammenhängenden Grundschrift nicht fehlen durfte. Dafür sprechen als besondere Beweise noch die oben

S. 512. nachgewiesenen Beziehungen auf C. 40., die Etymologien der Namen Manasse und Ephraim v. 51. 52. in Weise von C. 30., die Geburt der Söhne selbst, um C. 48. die Adoption derselben vorzubereiten, wo dazu v. 5. *ehe ich zu dir nach Aegypten kam* deutlich auf C. 41, 50. zurückgeht; endlich der Gottesname אֱלֹהִים v. 16. 25. 28. 32. 38. 39. 51. 52. Dennoch sollen C. 40. 41. nach *Gramberg* und *Stähelin* jehovistisch sein!

V. 1—8. Pharao träumt zwei Träume, welche keiner der ägypt. Weisen zu deuten vermag. Genauer, als hier, werden beide Träume V. 18—24. wiederholt, wo sie Pharao dem Joseph erzählt.

V. 1. u. 18. הַיְאֹר ist das ägypt. *IAPO der Fluss* vgl. *Jabl.* Opusc. I. S. 92., im Hebr. nur vom Nil, wie הַנָּהָר vom Euphrat, vgl. Ex. 1, 22. 2, 3. Jes. 7, 18. Ez. 29, 3., denn dass Dan. 12, 5—7. יְאֹר für den Tigris gesagt wird, hat seinen Grund darin, dass Daniel nur ein der Genesis nachgebildeter Joseph ist. Gleichfalls ist אָחוּ v. 2. u. 18. Hiob 8, 11. *das Nilgras* ägyptisch, bei den Sept. ἄχει, das Eingeborne dem Hieron. z. Jes. 19, 7. durch *omne quod in palude virens nascitur* interpretirten. So gebraucht es noch Sir. 40, 16, und die Sept. zu Hiob 8, 11., wo Theod. ἄχι beibehält, setzen erklärend dafür βούτομος (*but. umbellatus*); lauter Auctoritäten, welche Aegypten näher standen. Aquilas ἕλος verräth nur, dass ihm das Wort unbekannt war. Vgl. überhaupt *Jabl.* a. a. O. S. 45. f. II. S. 159. f. *Gesen.* Thes. u. d. W. Gemeint sind a. u. St. die עָרוֹת עַל־פִּי יְאֹר (τὸ ἄχι τὸ χλωρόν Sept.) Jes. 19, 7. die Auen an den Ufern des Flusses, die bei der steten Wasserfülle im üppigsten Grün prangten. — Clem. Alex. Strom V. S. 413. (*Sylb.*) sagt von den Aegyptern: σύμβολον γῆς τε αὐτῆς καὶ γεωργίας καὶ τροφῆς ὁ βοῦς, wie bei den Indern u. a. *v. Bohl.* A. Ind. I. S. 253. ff., und der Nil, der Befruchter des Ackerlandes, hatte selbst als Symbol den heiligen Stier *Jabl.* Panth. II. S. 215. ff. *Prichard* Aegypt. Mythol. S. 285. (deut. Ueb. von *Haymann*). Kühe, die aus dem Nile steigen, sind daher naheliegende Symbole, nicht sowohl

für Jahre überhaupt, als vielmehr für landwirthschaftliche Jahre, die feisten für ergiebige, die mageren für Misswachs. Deutlicher darauf weisen noch die vollen (בְּרִיאוֹת v. 6. = מְלֵאֹת v. 22. vgl. v. 7.) und versengten, verdorrten (צְנֻמוֹת v. 23. ἅπ. λεγ. eigentl. *zu Stein gewordenen*, in Folge des Gluthwindes,) Aehren V. 6. hin, wie auch Joseph v. 26. beiden Symbolen eine Bedeutung unterlegt. Statt קָדִים *Ostwind*, der in Palästina heiss ist und zerstörend auf die Vegetation wirkt Ez. 17, 10. 19, 12., würde für Aegypten v. 6. 23. allerdings angemessener תֵּימָן der *Südwind* stehen, der um die Zeit des Frühlingsäquinoctium dort dieselben Erscheinungen hervorbringt. Vgl. *Rosenm.* Alterthk. III. S. 220. Ueber Ex. 10, 13. übrigens s. *Credner* z. Joël S. 286. — V. 8. Keiner der ägyptischen Weisen und Zeichendeuter vermag den Traum Pharaos auszulegen. Neben den חֲכָמִים, den Kennern der höheren Wissenschaften vgl. מְכַשְּׁפִים *Zaubrer* Ps. 58, 6. *Rosenm.* z. Ex. S. 110., sind wie Ex. 7, 11. namentlich חַרְטֻמִּים genannt, welche Ex. 7, 22. 8, 3. 14. 15. 9, 11. im Besitz der magischen Künste sind, a. u. St. berufen den Traum auszulegen, wie sie Dan. 1, 20. 2, 2. von hier entlehnt in Babylon auftreten. Diese Kenntnisse sind nur bei Priestern vorauszusetzen, unter denen Clem. Alex. Str. VI. S. 633. (bei *Prich.* S. 321.) Horoskopensteller und Hierogrammaten als Inhaber aller Gelehrsamkeit, Wissenschaft und geheimen Künste nennt. Namentlich waren die ἱερογραμματεῖς nach Lucian. Philops. §. 34. die ἐξηγηταί d. h. οἱ περὶ ἱερῶν καὶ διοσημείων ἐξηγούμενοι (Hesych.), wie Celsus b. Origen. I, 26. (S. 20. *Spenc.*) den Mose τῆς γοητείας ἐξηγητήν nennt, und Lucian kannte einen ἀνὴρ τῶν ἱερῶν γραμματέων μαγεύειν παιδευόμενος (vgl. *Jabl.* Panth. Prol. S. 95.), wie auch Numenius bei Euseb. pr. ev. IX, 8. zwei ἱερογραμματεῖς, ἄνδρες οὐδενὸς ἥττους μαγεῦσαι κριθέντες εἶναι, mit Namen anführt. Ganz so erscheinen die חַרְטֻמִּים im A. T., und schon die Sept. scheinen richtig an diese mehrumfassende Abtheilung der Priesterkaste, welche auch bei Tacit. Hist. IV, 83. noch dem Könige

Träume deutet, gedacht zu haben, wenn sie a. u. St. und v. 24. *ἐξηγηταί*, wie Lucian, setzen. Diese Uebereinstimmung rechtfertigt die etymol. Ableitung von חָרַט *stylo scribere* und חָרַם *sacrum esse*, so dass חַרְטֹם, wie חַרְגֹּל (aus חָגַל und רָגַל *saltu incedens*), ein ächt hebr. Compositum nach Ew. §. 250. und zugleich wie *ἱερογραμματεύς* Uebersetzung der ursprünglichen Benennung ist. Jedenfalls liegt diese Auffassung näher als die durch *rerum latentium interpres* nach dem Aram. سم *videre* u. טום *verstopfen*, welche *v. Bohl.* wieder aufnimt.

V. 9 — 36. Der Mundschenk erinnert sich des Joseph, der sofort aus dem Gefängnisse herbeigeholt wird, die Träume anhört, auslegt und Vorschläge macht, wie der König für die nächste Zukunft sorgen könne.

V. 14. Joseph, bevor er vor dem Könige erscheint, wird *geschoren* (גִּלַּח), denn die Aegypter pflegten nur bei der Trauer Haupt- und Barthaar wachsen zu lassen Herod. II, 36., während die Hebr. gerade da Bart und Haupthaar abschnitten Esr. 9, 3. Jer. 16, 6. 41, 5. Am. 8, 10. Jes. 15, 2., sonst קֵרֵחַ *Kahlkopf* 2 Reg. 2, 23. (vgl. Jes. 3, 24.) für Schimpfwort nahmen. Der Referent giebt auch hier seine neuerdings angezweifelte Kunde ägyptischer Sitten zu erkennen. — V. 16. Von Josephs Weisheit und Erhebung spricht auch Just. XXXVI, 2. und sagt namentlich: *quum magicas artes solerto animo percepisset, brevi ipsi regi percarus fuit. Nam et prodigiorum sagacissimus erat et somniorum primus intelligentiam condidit, nihilque divini iuris humanique ei incognitum videbatur*, cet. Doch fasst das A. T. Josephs Befähigung, Träume auszulegen, nicht als erlernte Fertigkeit in der Deutekunst auf, sondern schreibt ihm eine von Gott verliehene Prophetengabe zu. Schon C. 37, 5. ff. wurde er der göttl. Offenbarung theilhaftig, und legt C. 40, 8. die Auslegung לֵאלֹהִים, nicht *den Göttern* mit *v. Bohlen*, sondern *seinem Gotte* vgl. C. 39, 9. bei. Ganz ebenso lehnt er es a. u. St. von sich (בִּלְעָדַי wie C. 14, 24.) ab, „den Traum zu hören

und ihn sofort deuten zu können" (v. 15.); sondern geht auf אֱלֹהִים zurück, der auch v. 25. 29. 32. dem Pharao im Traumgesichte verkündet (vgl. C. 20, 3.), was er alsbald vollbringen wolle (wie Dan. 2, 27. ff.), und Pharao erkennt v. 38. 39. an, dass רוּחַ אֱלֹהִים auf Joseph ruhe und seine Weisheit eine von Gott geoffenbarte sei. Die Auffassung ist ächt hebräisch. Allerdings galt auch schon bei den Aegyptern ἡ μαντικὴ τεχνή Herod. II, 83. für Eigenthum der Götter, deren Sinn die Priester auslegten (S. 517.). Joseph übertrifft aber alle ägyptische Weise, weil sein Gott erhaben ist über alle ägyptischen Götter. Als Prophet erscheint Joseph auch C. 50, 24. 25.

V. 21. מַרְאֵיהֶן ist Singular nach Ew. §. 426. b. *Hitz.* z. Jes. S. 51., wie das Adj. רַע ausweist. Vgl. v. 3. m. Lev. 14, 37. Dan. 1, 15. — V. 29. שָׂבָע גָּדוֹל, zu verstehen wie שְׁנֵי הַשָּׂבָע v. 34. von der Getraidefülle der fruchtbaren Jahre (הַשָּׁנִים הַטֹּבוֹת v. 35.), ist grammatisch construirt nach Ew. §. 518. — V. 32. Vgl. S. 497. — V. 34. *Dies thue* (יַעֲשֶׂה z. C. 1, 9.) *Ph.... und nehme dann* (Ew. §. 612.) *den Fünften.* Dass das denominat. ἅπ. λεγ. חִמֵּשׁ *befünften* heisse, wie עִשֵּׂר *bezehnten*, bedarf keines Beweises und ist schon richtig so von den Sept. und Syr. verstanden. Dass aber hier bereits von der erst unten C. 47, 24. 26. auferlegten Abgabe des Fünften an den König die Rede sei, davon steht nichts in der Erzählung, welche auch im weiteren Verfolge v. 48. 49. die Art, wie Joseph die Magazine füllte, ob durch Ankäufe u. s. f., ganz unberührt lässt, mithin keinen Anlass giebt, hier einen Widerspruch zu finden. Vom Factum redet auch Justin. a. a. O.

V. 37—52. Joseph selbst wird zum Vezir erhoben und mit Asenath der Tochter Poti-phéras, des Sonnenpriesters zu On, verheirathet, erzeugt Manasse und Ephraïm, und legt Kornmagazine in den Städten Aegyptens an während der wirklich erfolgenden sieben fruchtbaren Jahre.

V. 40. Versteht man עַל־פִּיךָ יִשַּׁק nach dem nächsten Wortsinne vgl. C. 27, 27. 29, 11. 33, 4. vom **Huldigungskusse auf den Mund**, so befremdet gleich stark sowohl die ganze Huldigungscärimonie, welche nur beim Regenten selbst 1 Sam. 10, 1. Ps. 2, 12. und hier als **Fusskuss** s. *Gesen.* z. Jes. 49, 23. erweislich ist, als auch der Ausdruck עַל־פִּיךָ statt לְפִיךָ oder höchstens אֶת־פִּיךָ vgl. Prov. 24, 26. Ew. §. 507. Es ist daher עַל־פִּי פ׳ nach C. 45, 21. Ex. 17, 1. Num. 3, 16. 36, 5. Hiob 39, 27. zu deuten durch: *gemäss deinem Munde* d. h. nach deinem Befehle, sich richtend nach deinem Munde, wozu noch zu vgl. עַל־שֵׁם *gemäss dem Namen* C. 48, 6. u. עַל־פִּי הַדְּבָרִים d. h. wie es die Wahrheit der Sache erforderte C. 43, 7. נָשַׁק kann in diesem Zusammenhange nur *sich fügen, sich ordnen* bedeuten, was aus dem Grundbegriffe *aneinanderfügen*, woher *küssen* d. h. *os admovere ori*, und نسق *ordinare et disponere rem*, sich leicht ergiebt. So schon die meisten A. Uebb. *Rosenm.* de Pent. pers. S. 29. ff. — *dem Throne nach* Ew. §. 512.

V. 42. Joseph wird seiner neuen Würde gemäss ausgestattet. Dahin gehört die Uebergabe des Siegelrings, das Kleiden in Byssus und das Umhängen der goldenen Kette. Ueber ersteres s. S. 506. vgl. m. Jos. Ant. XX, 2, 2.; die beiden anderen Auszeichnungen erheben Joseph zum Range eines Priesters. Wenigstens wissen wir von letzteren aus Aelian. Hist. XIV, 34., Diod. I, 48., dass der priesterl. Richter eine goldene Kette mit dem Bilde der Wahrheit (s. dazu *Prich.* S. 320.) auf der Brust trug, und aus Herod. II, 37. Plut. de Isid. 4., dass die Priester nur Byssusgewänder und Byblusschuhe tragen durften vgl. Plin. XIX, 2., weil alle von Thierkörpern entnommene Stoffe ihnen für unrein galten. שֵׁשׁ (= dem späteren בּוּץ) wird constant von den Alten durch *βύσσος* übersetzt, über welchen Stoff zu vergl. *Hartmann* Hebräerin III. S. 34. ff. Das Wort ist anerkannt ägyptisch = *schensch* bei *Jabl.* Op. I. S. 290. f., aber so contrahirt, dass es eine hebr. Etymol. giebt. Denn שׁוּשׁ ist hier *leuchten*, verwandt mit צוּץ,

und wird übertragen auf hellleuchtende, glänzende Farben. Daher שַׁיִשׁ, שֵׁשׁ *Marmor*, שׁוֹשַׁן *Lilie*, und das gegen Ew. §. 226. weitergebildete שָׁשַׁר *Röthel* Jer. 22, 14. — Ferner wird Joseph V. 43. in einem feierlichen Aufzuge dem Volke vorgeführt. Er fährt *im zweiten königl. Wagen* (מִרְכֶּבֶת הַמִּשְׁנֶה) unmittelbar nach dem Könige und Herolde rufen vor ihm aus: אַבְרֵךְ, womit deutlich nach dem Zusammenhange eine Adoration (vgl. Herod. II, 80.) gefordert wird, so dass schon darum, auch abgesehen vom sehr späten ריכא *rex*, die Erkl. *dies ist der Vater des Königs* (vgl. C. 45, 8.) bei Onk., Tharg. Hier., Pers. nicht in Betracht kommen kann. Nur gerathen ist *κήρυξ* bei den Sept. u. Sam.; الظريف *venustus* bei Saad. nimt es als אַבְרֵךְ nach Ew. §. 336. Am nächsten denkt man auch hier an ein ägyptisches Wort, nur wird sich schwer entscheiden lassen, ob אַבְרֵךְ = *OYBE-PEK inclinate contra* Josephum mit *Jabl.* Op. I. S. 6. ff., oder = *AΠE PEK*, *AΠPEK beuget das Haupt* mit *de Rossi* Etymol. aeg. S. 1. vgl. *Gesen.* Thes. I. S. 19. sei, und dies um so mehr, da sicher das Fremdwort so umgestaltet ist vgl. S. 500., dass es an einen Inf. abs. Hiph. von בָּרַךְ = הַבְרֵךְ *die Kniee beugen* C. 24, 11., der nach Ew. §. 583. den Imper. vertritt, anklinge. Hieran mochte der Hebräer zunächst denken, und Aquila bei Hieron., Gr. Ven., Vulg., Ar. Erp., Origenes bei *Jabl.* S. 7. und jüd. Ausleger bei *Gesen.* a. a. O. folgen wirklich dieser Auffassung. Dieselbe aber für die wahre zu halten, wehrt die nicht vor Jeremia (s. Ew. kr. Gr. S. 185.) in die Sprache eindringende Erweichung des ה in א in den Formen des Hiphil und Hithpaël, was sich weder durch *Schumanns* S. 610. fälschlich für solche gehaltenen Aramaismen in der Genesis noch durch *v. Bohlens* S. 387. grundlose Behauptung, der Verfasser bilde alle fremdartig sein sollenden Wörter aus dem Aramäischen, beseitigen lässt. Am wenigsten hätten aber beide וְנָתוֹן damit in Verbindung setzen sollen in dem Sinne: *beuget euch und setzet ihn* u. s. w. Denn wie hat das Volk den

vom Könige erwählten Vezir über ganz Aegypten zu setzen? Richtig schon die Sept. *καὶ κατέστησεν αὐτόν* sc. Pharao; nicht, weil sie die mit Unrecht von *Ilgen* Tempelarch. S. 251. vorgezogene fehlerhafte Variante וְנָתוֹן (st. וְנָתוֹן) vor Augen hatten, sondern weil sie den Gebrauch des Inf. abs. mit ו bei Anknüpfung einer gleichzeitigen Handlung s. Ex. 8, 11. Zach. 12, 10. Jud. 7, 19. Ew. §. 616. richtig erkannten. — Nichts Gewisseres als über אַבְרֵךְ lässt sich für die Namen צָפְנַת פַּעְנֵחַ und אָסְנַת V. 45. beibringen, obschon auch hier der ägypt. Ursprung nicht zweifelhaft sein dürfte. Zwar wird ersterer mit grosser Uebereinstimmung von Onk. u. Syr. bis auf Saad. u. Ar. Erp. durch *κρυπτῶν εὑρετής* Jos. Ant. II, 6, 1. erklärt, und *v. Bohlen* leitet ihn unbedenklich von צָפַן *verbergen* und فعن *eröffnen* ab, ohne das doch nicht bedeutungslos agglutinirte ח zu berücksichtigen: allein schon Hieronym. Quaest. z. St. bringt bei, dass der Name passender für ägyptisch gehalten werde, wo er salvator mundi bedeute, wie eine Glosse das *Ψομθομφανήχ* (*ψοθομφ.*, *ψονθομφ.*) der Sept. bei *Bernard* zu Joseph. a. a. O. durch *ὅ ἐστιν ὁ σωτὴρ τοῦ κόσμου* erklärt. Im Kopt. ist aber nach *Bernard* u. *Jabl.* Op. I. S. 212. ff. *ПСΩТ-ϵ МΦЕNЕh* = *σωτὴρ τῆς οἰκουμένης*, ein passender Ehrenname für Joseph. Die Sept. haben wahrscheinlich hieran gedacht, und trafen sie das Richtige, so ist in der hebr. Form freilich der erste Bestandtheil sehr abgewichen. — Für אָסְנַת (gebildet wie שְׁמָנַת) zeigt sich gar keine Ableitung aus dem Semitischen, denn was *v. Bohl.* beibringt, dürfte schwerlich Beifall finden. Richtig erkannte *Jabl.* Op. II. S. 209. darin den Namen der ägypt. *Νηίθ*, und deutet Panth. I. S. 56. אָסְנַת (bei den Sept. *Ἀσενὲθ*) durch *Assche-neit* d. i. Neithae cultrix, *Ἀθηνοσεβής*, *Gesenius* Thes. I. S. 130. durch *AC-NEIT* d. i. quae Neithae est. Sie ist die Tochter des פּוֹטִי פֶרַע s. S. 600., des Priesters zu אוֹן d. i. *Ἡλιούπολις* (Sept. a. u. St., Ex. 1, 11. Ez. 30, 17.), die alte, durch ihren Sonnentempel (Herod. II, 59. 73. Diod. I, 85.) berühmte Priesterstadt im gleichnamigen Nomos Unter-

ägyptens (Strab. XVII. S. 553. Plin. V, 9.), deren Trümmer Strab. a. a. O. vgl. m. S. 557. beschreibt. Cyrill. z. Hos. S. 145. sagt: Ὧν δὲ ἐστι καὶ αὐτοὺς (sc. Αἰγυπτίους) ὁ ἥλιος, was sich durch das Kopt. *OEIN*, *Licht*, *Sonnenlicht* bei *Jabl.* Panth. I. S. 137. Op. L. S. 185. bestätigt. Wie *Ἡλιούπολις* Uebersetzung ist des ägypt. On, so בֵּית שֶׁמֶשׁ Jer. 43, 13., und noch jetzt führen die Ruinen den Namen عين شمس. Vgl. Abulf. Aeg. S. 34. (*Mich.*) und Neuere bei *Winer* RWb. II. S. 207. — V. 46. בְּעָמְדוֹ לִפְנֵי s. S. 357.

V. 51. 52. In gewohnter Weise werden die Namen מְנַשֶּׁה und אֶפְרַיִם etymologisch benutzt, wobei sich die Liebe zum Vaterlande und Vaterhause ausspricht, so dass aller Ehren ungeachtet, Aegypten dennoch für Joseph אֶרֶץ עָנְיִי bleibt. — נַשַּׁנִי st. נִשָּׁנִי ist nur durch die Anspielung auf מְנַשֶּׁה veranlasst, wie נִפְתָּלִים C. 30, 8. vgl. Ew. §. 229., und aus gleichem Grunde ist Piel mit doppeltem Obj. st. Hiph. vgl. Hiob 39, 17. Ew. §. 239. gewählt.

V. 53 — 57. Nach den sieben fruchtbaren Jahren kommen nun die sieben Jahre des Hungers über Aegypten und alle angränzenden Länder, so dass durch Josephs weise Anordnungen nur Aegypten im Stande ist, der allgemeinen Hungersnoth abzuhelfen. — Ein Beispiel einer furchtbaren Hungersnoth in Aegypten erzählt Bar. Hebr. S. 435.

V. 53. אֲשֶׁר הָיָה sc. הַשָּׂבָע, so dass הָיוּ im Cod. Sam. und den Verss. eine ebenso entbehrliche Var. ist, als *Schumanns* לְכָל־מִצְרַיִם V. 55. st. לְכָל־מִצְרַיִם, eine entbehrliche Conjectur. — V. 56. Sinn: Joseph that auf alle Vorräthe, in denen Getraide war; wie es Onk. paraphrasirend übersetzt. Der Ausdruck ist indess auch ohne בַּר, welches im Cod. Sam. hinzugesetzt ist, verständlich. S. *Gesen.* de P. Sam. S. 32.

Cap. 42.

„Alle Welt kam nach Aegypten, Getraide zu kaufen", sagt überleitend C. 41, 57., und so sendet Jakob in der-

selben Absicht seine Söhne, mit Ausschluss des Benjamin, dorthin. Sie erscheinen vor Joseph, der unerkannt seine Brüder erkennt, sie hart anlässt und für Kundschafter erklärt, die gekommen seien, die Schwäche des Landes auszuspüren. Vergebens bemühen sie sich, durch Darlegung der Familienverhältnisse sich zu rechtfertigen; Joseph verlangt zur Beglaubigung ihrer Aussage die Herbeischaffung ihres jüngsten Bruders. Endlich nach dreitägiger Haft behält Joseph den Simeon als Geissel und entlässt die übrigen unter der Bedingung, dass sie Benjamin zu ihm bringen. Inzwischen lässt er ihre Säcke füllen, ihr Kaufgeld in eines jeden Sack legen, sie mit Reisekost versehen, und so reisen die neun Brüder wieder ab nach Kanaan. Unterweges findet einer in der Herberge sein Geld in seinem Sacke und zu ihrem grossen Schrecken ein jeder das seinige, als sie bei ihrem Vater wieder ankommen und ihm ihre Schicksale in Aegypten erzählen. Namentlich wird Jakob in tiefe Trauer versetzt, der auch Simeon für verloren hält, und will unter keiner Bedingung Benjamin mitziehen lassen, obgleich Ruben das Leben seiner zwei Kinder als Pfand einsetzt.

Mit diesem Kapitel beginnt eine der ansprechendsten und ergreifendsten Scenen, unstreitig die Krone im ganzen Leben Josephs, wo bis zum Ende von C. 44. stufenweise die Schwierigkeiten sich häufen, die augenblickliche Noth den Brüdern Josephs C. 42, 21. ff. das Geständniss der Vergehung an ihrem verkauften Bruder auspresst; der alte Vater nur schwer sich von seinem jüngsten Sohne, dem einzigen Ueberreste seiner geliebtesten Gattin, trennt C. 42, 36. 38. 43, 13. 14.; Benjamin des Diebstahls beschuldigt und zum Sklaven gefordert wird C. 44, 12. ff., die Angst der Brüder den höchsten Gipfel erreicht, und Juda, unvermögend ein begangenes Verbrechen hinwegläugnen zu können 44, 16., sich selbst zum Sklaven anbietet, um nur Benjamin zu retten und das Elend seines Vaters nicht mit ansehen zu müssen 44, 33. 34.: — und dies alles, um C. 45. alle Differenzen auszugleichen und auf eine Alle befriedi-

gende Weise zu heben. Diesem Effecte dient das histori-sche Material, wie es hier verarbeitet ist. Josephs Hart-herzigkeit musste hervortreten, um überraschend in das Gegentheil umzuschlagen, vgl. S. 486.; er selbst musste „als Grosswürdenträger den Handel des Getraides besorgen und mit einfachen Handelsleuten verkehren", damit er selbst seine Brüder und an ihnen seine früheren Träume verwirklicht sehe C. 42, 9., damit er selbst ihre Reue, die ihn zu Thränen rührt, vernehme v. 21—24., damit er sich ihnen gegenüber zu erkennen geben könne. Immerhin mag man die histor. Richtigkeit des Einzelnen angreifen und daraus eine nicht vollständige Kenntniss ägypt. Sitte beim Verfasser ableiten, nur übersehe man dabei den Zweck nicht, der auch dem Einzelnen im Gemälde des Ganzen seine Stelle sichert. Dass übrigens die Grundschrift erzähle, ist aus Allem klar. Nicht allein אֱלֹהִים v. 18. 28., wo an letzterer Stelle die israël. Brüder unter sich allein reden, beweist dies, sondern auch der engste Zusammenhang mit dem Vorhergehenden. Denn während C. 41, 54. 57. zum Folgenden überleiten, setzt C. 42, — 5. wieder 41, 47 — 57. voraus und ist nur daraus verständlich, wie V. 6. auf 41, 56. zurückgeht. Ebenso ist V. 9. nur durch C. 37, 5. ff., V. 21. 22. nur durch 37, 21. 23. 24. deutlich, so dass hier Einheit der Erzähler anerkannt werden muss.

V. 4. Vgl. v. 38. 44, 29. — V. 6. הַשַּׁלִּיט = מֹשֵׁל C. 45, 8. vgl. سلطان steht hier noch als seltenes Wort. Erst spät geht es in den gewöhnlichen Sprachgebrauch über, wie Koh. 7, 19. 10, 5. Uebrigens nennt Maneth. bei Jos. c. Ap. I, 14. den König der Hyksos *Σάλατις*, offenbar dasselbe. — V. 7. Joseph, der v. 9. seine früheren Träume (לָהֶם *in Beziehung auf sie*) an seinen Brüdern erfüllt sieht (vgl. S. 496.), verstellt sich und redet mit ihnen קָשׁוֹת, wie קָשָׁה Ps. 60, 5., *harte Dinge*, im Plur. (masc. u. fem.) als Neutr. nach Ew. §. 364. vgl. גְּדֹלוֹת *Hohes* Ps. 12, 4., und ebenso ist auch ohne Textesveränderung Prov. 12, 12. klar: *es strebt der Frevler zu fangen Böses* (רָעִים) d. h. seine Arglist erhält nur Böses zum Lohn, welche Noth-

wendigkeit so aufgefasst ist, als ob der Böse darauf ausginge, solches zu erzielen. Die Härte besteht in der noch jetzt den Reisenden im Oriente oft vorkommenden (*Rosenm.* Mgl. I. S. 198. ff.) Anschuldigung, dass sie Kundschafter seien, welche die Blössen des Landes (עֶרְוַת wie عورة im Arab. nach Kam. u. d. W.) erspähen wollen, ähnlich wie auch Jesaja C. 39. bei Merodach Baladans Gesandtschaft an Hiskia auf dieselbe Absicht schliesst. Doch diese Anschuldigung wird in Josephs Munde zur Brücke für die vortreffliche Entfaltung des Folgenden. Zuerst

V. 11. die Versicherung: כֵּנִים אֲנַחְנוּ *wir sind beständige* Leute d. h. zuverlässige, ehrliche, ἁπλοῖ Sym. Vgl. v. 19. 31. Jes. 16, 6. Prov. 11, 19. Sodann erfährt Joseph V. 13., der seiner selbst als eines Verschollenen (אֵינֶנּוּ S. 133.) gedenken hört, dass sein Vater und sein Bruder noch am Leben sind, und es erwacht bei ihm V. 15. 16. die Sehnsucht nach Benjamin, welche zu stillen und seine Brüder um so sicherer zur Rückkehr nach Aegypten zu veranlassen, er V. 19. 24. den Simeon als Geissel zurückbehält, bis sie Benjamin würden mitgebracht haben. Dabei bleibt Joseph der angenommenen Rolle treu, schwört V. 15. 16. als Aegypter beim Leben des Königs (vgl. Herod. IV, 68. Suet. Calig. 27. Strab. XII, S. 128. Sozom. H. Eccl. IX, 7. *Rosenm.* Mgl. I. S. 200.; verschieden 1 Sam. 17, 55. 25, 26. 2 Sam. 11, 11. in der Anrede), und bedient sich V. 23. des מֵלִיץ, von לִיץ *stammeln* d. h. eine fremde Sprache reden (S. 253.), der ἑρμηνευτής (Sept.), hier noch im eigentlichsten Sinne, später überhaupt die Mittelsperson bei Jes. 43, 27. 2 Chr. 32, 31. Hiob 33, 23. Uebrigens ist nur hier des Dolmetschers gedacht, um mit Erfolg v. 21. 22. das Bekenntniss der Schuld einzuschieben, das, wie v. 23. sagt, nach ihrer Meinung der Aegypter nicht verstand. Später in C. 43. 44. bedurfte der Dolmetscher keiner besonderen Erwähnung, und *Stähelin* S. 81. hätte darin keine Divergenz der Erzählung finden sollen. Verstehen ja doch auch wirklich die Israeliten Joseph

nicht, wo er zu seinem ägyptischen Hausverweser spricht C. 43, 16. vgl. m. v. 18. 25.

V. 24. Joseph nimt Ruben nicht, um nicht die Unverletzlichkeit der Erstgeburt anzutasten, sondern Simeon den zweiten Sohn Jakobs C. 29, 33.

V. 27. אַמְתַּחַת, nur in diesem Abschnitte v. 28. 43, 12. 18. 21. 22. 23. 44, 1. 2. 8. 11. 12., ist von שַׂק vgl. 42, 35. m. 27. so verschieden, dass es specieller den Sack bedeutet, den das Lastthier trägt, nach *Ewald* Comp. S. 121. = مسح ein Kamel- oder Mauleselsack. — V. 28. חָרַד אֶל *sich ängstlich zu jem. wenden.* Ew. §. 525.

V. 36. „*Ueber mich kommt das alles*“ (כֻּלָּנָה Prov. 31, 29. Ew. §. 421.) sagt rührend Jakob, als er neben dem nie vergessenen Joseph auch Simeon betrauern zu müssen glaubt und den einzigen Sohn Rahels v. 38. nicht einer gleichen Gefahr aussetzen will. — Zu v. 38. vgl. C. 44, 29. 31. 1 Reg. 2, 6. 9.

Cap. 43. 44.

Im nächsten Jahre dauert die Hungersnoth in Kanaan fort. Die geringen Vorräthe sind aufgezehrt und Jakob veranlasst seine Söhne zu einer zweiten Reise nach Aegypten. Diese weigern sich aber, wofern er Benjamin nicht mitgehen lasse. Endlich, als Juda für ihn Bürgschaft leistet, willigt der Vater ein und entsendet seine Söhne mit dem, wie er glaubt, durch ein Versehen zurückgegebenen Gelde und mit einem Geschenke für Joseph nach Aegypten. Hier erscheinen sie vor Joseph, der sie in sein Haus zu einem Gastmahle entbietet, Simeon wieder zu ihnen führen lässt und nur mit Mühe seine frühere Rolle festhalten kann, als er seinen Bruder Benjamin sieht, ihn aber doch vor allen anderen auszeichnet. Inzwischen lässt er abermals ihre Säcke füllen, das Kaufgeld, wie früher, hineinlegen und dazu seinen silbernen Becher in den Sack Benjamins. Kaum haben Israëls Söhne am frühesten Morgen die Stadt verlassen, so lässt ihnen Joseph nachsetzen und den zum Sklaven for-

dern, bei dem sich der entwendete Becher finde. Alle öffnen schleunig ihre Säcke — und der Becher findet sich bei Benjamin. Da kehren sie zu Joseph zurück, der sie wegen des Undanks tadelt und auf seiner Forderung, den Thäter als Sklaven zu behalten, besteht. Endlich nimt Juda vor Joseph das Wort und stellt dar, wie man nur mit Mühe, seinem Willen zu genügen, die Mitreise des Benjamin vom Vater habe erlangen können, wie das Glück und Leben des Letzteren an der Wohlfahrt des Knaben hänge und wie er selbst für Benjamin Bürgschaft geleistet habe. Ihn solle er als Sklaven behalten, nur Benjamin zurückkehren lassen, um nicht im Kummer das greise Haupt ihres Vaters ins Grab zu bringen.

Wie die ganze in sich eng zusammenhängende Erzählung von der zweiten Reise nur die Fortsetzung des vorigen Stücks und die Vorbereitung zur endlichen Auflösung in C. 45. ist, so setzt sie auch in allen einzelnen Theilen das Vorhergehende voraus und muss unverkennbar mit jenem einen Verf. haben, der sich auch hier durch אֱלֹהִים 43, 29. 44, 16., deutlicher durch אֵל שַׁדַּי 43, 14. kund giebt. Ueberblicken wir nur flüchtig den Inhalt, so ist die Verhandlung Judas mit Jakob C. 43, 1—5. nur durch C. 42, 16. ff. verständlich, und der um Benj. besorgte Vater ist ganz wie 42, 38. gezeichnet. V. 12. weist schon grammatisch (הַכֶּסֶף הַמּוּשָׁב) auf 42, 27. 35. zurück, eben darauf die Unterhandlung V. 18—23. und die Antwort C. 44, 8. Ferner אֲחִיכֶם אַחֵר V. 14. d. i. der V. 23. freigelassene Simeon setzt 42, 19. 24. voraus, das verzweifelnde Ergeben Jakobs in sein Schicksal V. 14. erinnert an seine Aeusserung 42, 36., אֲשֶׁר אֲמַרְתֶּם V. 27. 29. geht auf 42, 13., und endlich die Recapitulation C. 44, 18—34. — wir müssten Vers für Vers herausheben, wollten wir alle Beziehungen auf das Vorhergehende nachweisen, und wir erinnern hier nur daran, wie der Erzähler V. 28. noch wohl im Sinne hat, was er C. 37, 33. schrieb. Bei alle dem ist dennoch von *Ilgen*, *de Wette*, *Gramb.*, *Stäh.* eine Trennung von C. 42. u. 43. 44. versucht und eine doppelte Relation erzwungen worden, aber mit Argumenten vertheidigt,

ligt, deren Gehaltlosigkeit schon *Ranke* S. 265. ff. überzeugend dargelegt hat.

C. 43, 1—10. Vorbereitung zur zweiten Reise und Judas Bürgschaft für Benjamin. — Mit Schrecken denken die Brüder noch an den rauhen Gebieter in Aegypten, der *ihnen zugeschworen* (הָעֵד הֵעִד V. 3., vgl. חֵי פַרְעֹה C. 42, 15. 16.) hat, ohne Benjamin nicht wieder vor ihm erscheinen zu dürfen, und da es sich hier um Benjamins Theilnahme an der Reise handelt, so befremdet es nicht, dass Simeons, den auch diese Relation v. 14. u. 23. in Aegypten gefangen voraussetzt, dabei nicht gedacht ist, so wenig als die mit C. 44, 19. ff. übereinstimmende, ausführlichere Darlegung der C. 42, 10. ff. erzählten Verhandlungen mit Joseph, wie eine solche hier durch v. 6. nothwendig wurde. Dass in beiden Stellen kein directer Widerspruch stattfinde, giebt auch *Stähelin* S. 81. zu, und somit bleibt kein Grund zu einer Trennung der Stücke. — V. 7. הֲיָדוֹעַ נֵדַע *konnten wir denn wissen?* Ew. §. 264. *b.*

V. 11—14. Jakob giebt endlich auf Judas Versprechungen nach und bewilligt die Mitreise Benjamins. — V. 11. זִמְרַת הָאָרֶץ *Gesang des Landes* d. h. die preiswürdigsten Erzeugnisse des Landes (ähnl. Jer. 51, 41.), aus denen er ein Geschenk für den Aegypter bereitet, in gleicher Absicht, wie bei dem an Esau C. 32, 21. S. 467. Ueber צֳרִי, נְכֹאת, לֹט S. 498. f. Ferner werden genannt: דְּבַשׁ, nicht sowohl *Bienenhonig*, den Aegypten selbst in besonderer Güte erzeugt, sondern vielmehr *Traubenhonig* = دبس d. h. bis zu einem Drittheil eingekochter Most Plin. XIV, 11. XVIII, 74., was die Griechen ἕψημα nannten. Schon bei Ez. 27, 17. ist dieses Fabrikat ein Handelsartikel Kanaans und ebenso noch jetzt. Die Belege s. bei *Winer* RWb. I. S. 603. f. Dies Geschenk war für Aegypten um so passender, da man dort keinen Wein trank (S. 513.). — בָּטְנִים (Ew. §. 382. *n.*) *Pistaciennüsse*, die mandelähnlichen Früchte der Pistacia vera L., welche in Bactrien Theophr. Hist. IV, 5., Palaestina und

Syrien Plin. XIII, 10. Diosc. I, 177. häufig ist, aber in Aegypten nicht fortkommt. S. *Winer* RWb. II. S. 313. — שְׁקֵדִים *Mandeln*, hier wie Num. 17, 23. die Früchte von לוּז vgl. S. 452. — V. 14. Mit banger Besorgniss sieht Jakob der bevorstehenden Reise seiner Kinder entgegen. Daher der herzlichste Segenswunsch für das Gelingen ihrer Absichten, namentlich für die Rückkehr Simeons und Benjamins; daher das verzweifelte Ergeben in sein Schicksal: *und ich, bin ich kinderlos geworden, nun, so bin ich es*, dem Zusammenhange vgl. C. 42, 36. und dem parall. Ausdrucke Esth. 4, 16. einzig angemessen. Der sonst nicht vorkommende Wechsel des intrans. *o* mit *a*, wie er in שָׁכָלְתִּי erscheint, beruht auf Euphonie Ew. kr. Gr. S. 215., analog Fällen, wie Ex. 30, 23. קִנְּמָן־בֶּשֶׂם neben קְנֵה־בֹשֶׂם, wie das Wort sonst immer heisst. Dagegen erkennt *Hitzig* z. Jes. S. 605. und Ps. I. S. 24. in dieser Vokalveränderung eine Wirkung der Pausa. Aber es zeigt sich kein Grund, warum die Pausa *ā* dem *ō* vorziehen sollte, und die Fälle wie C. 49, 3. 27. 1 Reg. 22, 34. Jes. 59, 17. Ps. 18, 15. erfordern dies nicht nothwendig. Auch würde man in Pausa sicher קִנְּמָן־בֹּשֶׂם gesagt haben, wo Ex. 30, 23. zeigt, dass wir unrichtig auf eine Wirkung des Tons schliessen würden. —

V. 15 — 34. Jakobs Söhne erscheinen vor Joseph und werden freundlich von ihm aufgenommen. — V. 15. מִשְׁנֶה כֶסֶף = כֶּסֶף מִשְׁנֶה v. 12. vgl. Jer. 17, 18. m. Ex. 16, 22. Ew. §. 491. — Wie im Vorhergehenden die psychologisch richtig geschilderte Besorgniss des alten Vaters der Erzählung einen besonderen Reiz giebt, so hier die Anhänglichkeit Josephs an die Seinigen, gegenüber der Furcht der Brüder, denen Alles an dem fast allwissenden ägypt. Grossen wunderbar vorkommt. Kaum vermag Joseph die einmal angenommene Rolle fortzuspielen. Er lässt seine Brüder in sein Haus führen v. 17., wobei diese einen feindlichen Angriff (לְהִתְגֹּלֵל v. 18. = לְהִתְנַפֵּל vgl. Hiob 30, 14.) wegen des wiedergefundenen Geldes fürchten und zuvor v. 19 — 23. mit dem Hausverweser (S. 402.) unterhandeln.

Joseph kommt v. 25. und während die Brüder vor dem Gefürchteten sich in den Staub werfen v. 26. 28., ist seine erste Frage, wie C. 45, 3., nach seinem Vater und Benjamin, und er muss eilen v. 30., um sie nicht die Thränen der Rührung sehen zu lassen. Er bewirthet sie v. 32. ff. festlich, mit Auszeichnung namentlich Benjamin v. 34., und zu ihrem Erstaunen finden sich Jakobs Söhne v. 33. streng nach der Rangordnung ihrer Geburt bei Tische gesetzt. Wahrlich, naturgetreuer und wahrer konnte die einfache Darstellung die vielfachen Verwickelungen nicht schildern!

V. 21. soll zu Gunsten der Trennung der Stücke einen Widerspruch mit C. 42, 27. 35. enthalten. Aber es handelt sich hier im Berichte des Vorgefallenen nicht um den gleichgültigen Ort, wo man das Geld wiedergefunden habe, sondern nur darum, dass man es wiedergefunden habe, und es muss dem Berichterstatter freistehen, das ganze Factum mit dem Anfange der Handlung zu verbinden. S. *Ranke* S. 267. — V. 26. וַיָּבִיאּוּ. Ueber Mappik (s. *Gesen.* Lehrg. S. 97.) in א vgl. Ew. §. 176. — V. 29. יָחְנְךָ (*er sei dir gnädig*) Ew. §. 308.

V. 32. schildert treu das ägypt. Kastenwesen. Joseph speist allein; gesondert von ihm die ihm untergebenen Aegypter, und getrennt von diesen werden die hebr. Männer bewirthet, wobei der Erzähler hinzusetzt: *denn die Aegypter dürfen nicht essen mit den Hebräern, weil dies den Aegyptern ein Gräul ist*, gleich wie sie jede Gemeinschaft mit den Hellenen mieden. Herod. II, 41. Schon Onk. findet den Grund in der Zoolatrie der Aegypter, wenn er hinzusetzt: „weil die Hebräer die Thiere, welche den Aegyptern heilig sind, verzehren", und deutlich weist darauf auch der Ergänzer Ex. 8, 22. hin. Aus gleichem Grunde waren C. 46, 34. alle (auswärtigen) Viehhirten den Aegyptern ein Gräul. תּוֹעֵבָה ist demnach *res abominabilis*, wovon man sich (aus moralisch-religiösen Gründen) abwendet Ex. 8, 22. Deut. 14, 3., Gegensatz zu רָצוֹן Prov. 11, 20. vgl. v. 1. Dass das Wort

erst um die Zeit des Exils erscheine, behauptet fälschlich *v. Bohlen.* Uebrigens war animalische Speise selbst den Priestern nicht unbedingt verboten (s. *Prich.* S. 328. f.), so dass, vorausgesetzt, Joseph sei zum Range eines Priesters erhoben worden, kein Grund obwaltet, in dem V. 16. erwähnten Schlachten einen Verstoss gegen ägypt. Sitte zu finden. — V. 34. Benjamin wird ausgezeichnet durch fünffache Portion, nach S. 354. — *Fünf Hände, Griffe* d. i. Theile, wie C. 47, 24. — Die unerwartete, so bedeutungsvolle Freundlichkeit des Gefürchteten, welche die geängsteten Fremdlinge V. 34. bis zur Fröhlichkeit erhebt, würde in der Anlage der ganzen Scene den Effect zerstören, hätte sich Joseph hier zu erkennen gegeben. Noch einmal muss der Muth der Brüder und tiefer als jemals sinken, ihre Noth muss den höchsten Gipfel erreichen, und so werden sie

Cap. 44, 1—12. des Diebstahls angeklagt und sie laufen Gefahr, Benjamin, für den sich Juda verbürgt hat, an dem das Leben des Vaters hängt, als Sklaven in Aegypten zurücklassen zu müssen.

V. 4. רְדֹף ... וְהִשַּׂגְתָּם *setze nach und hole sie ein*, nach bekannter Construction. Nicht mit *Schum.*, *v. Bohl.* „wenn du sie erreicht hast," so. — V. 5. הֲלוֹא sc. גְּבִיעַ. Sept., Vulg., Syr. schieben hier die Worte: „(habt ihr nicht) gestohlen den Becher?" ein, obschon der allerdings kurze, aber aus dem Zusammenhange deutliche Ausdruck, bei welchem mit Absicht גְּבִיעַ vgl. v. 8. als offenbare Unwahrheit vermieden zu sein scheint, auf eine Lücke zu schliessen nicht berechtigt. Dass der גְּבִיעַ הַכֶּסֶף v. 2. gemeint sei, bedarf keiner Erwähnung vgl. v. 12., und er wird hier bezeichnet, als *das, woraus mein Herr trinkt* (שָׁתָה בְּ wie Am. 6, 6.) *und weissagt.* נִחֵשׁ, ursprünglich wahrsagen durch die ὀφιομαντεία (נָחָשׁ), hat im Sprachgebrauche, wie οἰωνίζεσθαι, die specielle Bedeutung aufgegeben vgl. Lev. 19, 26. Deut. 18, 10. 2 Reg. 17, 17., und so steht es unten v. 15., wo Joseph sich auf seine Divinationsgabe beruft, noch allgemeiner C. 30, 27. = *ahnen.*

Doch will a. u. St. die Auffassung: „und was er doch ahnen wird" (*Vater*) als müssiger Zusatz nicht wohl in den Zusammenhang passen und die Beziehung des כי bleibt sprachlicherseits ungerechtfertigt. Dagegen hebt das energische נַחֵשׁ יְנַחֵשׁ gerade diesen Satz hervor, und da die Aegypter erweislich eine besondere Art der Weissagung aus dem Becher kannten (κυλικομαντεία, vgl. Jambl. de myster. Aeg. III, 14. August. d. civ. D. VII, 35. *Rosenm.* Mgl. I. S. 211. ff.), so ist kaum zu bezweifeln, dass der angeblich entwendete Trinkbecher, ein geweihetes Gefäss war, das zum Verkünden des Willens des Gottes diente, wodurch das angeschuldigte Verbrechen nur um so höher erscheint. Auf das Weissagen aus dem Becher beziehen die Stelle schon Sept. und Hieron., wie auch *Rosenm.*, *Schum.*, *v. Bohlen.*

V. 13 — 34. In grösster Bestürzung kehren alle zu Joseph zurück, der Benjamin zum Sklaven verlangt, die übrigen aber frei lassen will, bis Juda das Wort nimt und in einer psychologisch meisterhaft gehaltenen Anrede an Joseph die Grösse ihrer Noth schildert und sich selbst an Benjamins Statt zum Sklaven anbietet. Zum Beweise, wie sehr es dem Erzähler nur darauf ankam, als Hauptsache die Verwickelungen zur Vorbereitung von C. 45. herauszustellen, läugnen Jakobs Söhne in ihrer höchsten Noth nicht einmal der Wahrheit gemäss den angeschuldigten Diebstahl vgl. v. 16., und Joseph legt ohne alle Untersuchung Beschlag auf den Thäter. Uebrigens muss Juda, wozu er sich oben C. 43, 8. ff. vgl. m. 44, 32. verpflichtet, ier halten, und daraus ist klar, weshalb der Verf. schon 7. 14. sagt: וַיָּבֹא יְהוּדָה וְאֶחָיו und Juda sofort v. 16. das Vort nimt. Dass ferner in der Erzählung nicht Rubens ürgschaft C. 42, 37., sondern die Judas von Jakob angeommen wird, gehört in den Kreis, in welchem Ruben berhaupt gegen Juda in den Hintergrund tritt C. 49, 4. 8. . vgl. m. 35, 22., mit Rücksicht auf das nachmalige polische Uebergewicht des letzteren Stammes. Nach *v. Bohn* liegt darin die versteckte Hindeutung, wie der Tribus

von Benjamin Ursach habe, dem St. Juda ergeben zu bleiben, da Juda einst sich für ihn verbürgt und ihn vor ägypt. Sklaverei gerettet habe, was unmöglich ist.

Cap. 45.

Endlich vermag Joseph nicht länger sich Gewalt anzuthun und die äusserste Noth seiner Brüder weiter mit anzusehen. Er lässt alle Aegypter sich entfernen und giebt sich seinen Brüdern zu erkennen, die im ersten Augenblicke starr vor Entsetzen nichts zu antworten im Stande sind. Er beruhigt sie über ihr früheres Vergehen an ihm, das in Gottes Hand Mittel zu ihrer Errettung geworden sei, und veranlasst sie, eiligst nach Kanaan zurückzukehren, um mit ihrem Vater und aller ihrer Habe zu ihm nach Aegypten auszuwandern, damit er sie in der Landschaft Gosen während der noch bevorstehenden fünf Jahre der Hungersnoth erhalten könne. Pharao selbst bestätigt diesen Plan Josephs und befiehlt, dass man Wagen zur Fortschaffung der Frauen und Kinder mitgebe. So kehren die elf Brüder reichlich beschenkt nach Kanaan zurück, doch Jakob glaubt ihnen erst, als er die ägyptischen Wagen sieht und den vollständigen Bericht der Begebenheiten in Aegypten vernimt, und nun eilt er selbst, um vor seinem Tode noch einmal Joseph zu sehen. — Wenn die vielfachen Verwickelungen im Vorhergehenden nur dazu dienten, die endliche überraschende Auflösung in C. 45. vorzubereiten, so ist damit ein hinreichender Beweis gegeben, dass das vorliegende Kapitel vom Erzähler der vorigen Begebenheiten herrühren müsse, und die Rückweisung in v. 4. 5. 7. auf C. 37, 28., der sachliche Zusammenhang der v. 6. 11. erwähnten noch bevorstehenden fünf Hungerjahre mit C. 41, 54. und der Zeit der ersten und zweiten Reise der Brüder C. 42. 43., Berührungen, wie v. 1. m. C. 43, 31., der Gebrauch des אֱלֹהִים v. 5. 7. 8. 9., so wie die gerade in letzteren Versen sich so deutlich aussprechende Idee, welche das ganze Leben Josephs durchweht (s. S. 485.), verketten dieses Schlusskapitel unzertrennlich mit dem Vorhergehenden, wie es nur von einem Verfasser zu erwarten ist. Andererseits

leiten v. 26—28. zu C. 46. über, das nicht minder alle Spuren der Grundschrift an sich trägt.

V. 5—8. Nicht ihr, sagt Joseph zum Troste seiner Brüder, sondern Gott hat mich vor euch hergesandt, um euch in den noch bevorstehenden fünf Jahren des Hungers am Leben zu erhalten. לְמִחְיָה *zur Lebenserhaltung* v. 5. vgl. Esr. 9, 8. 9. = לְהַחֲיוֹת לָכֶם לִפְלֵיטָה v. 7. = לְהַחֲיֹת עַם־רָב C. 50, 20., und in diesem Zusammenhange kann לָשׂוּם לָכֶם שְׁאֵרִית בָּאָרֶץ v. 7. nur den Sinn haben: *um euch einen Ueberrest auf der Erde zu lassen* d. h. einen Stamm, damit das Geschlecht nicht aussterbe, nach Sinn und Construction wie: לְבִלְתִּי שׂוּם לְאִישִׁי שֵׁם וּשְׁאֵרִית עַל־פְּנֵי הָאֲדָמָה 2 Sam. 14, 7. vgl. m. Jer. 40, 11. 44, 7. Esr. 9, 8. 9., wodurch *Schumanns* Einwendungen, denen *Maurer* und *v. Bohlen* folgen, als gänzlich unbegründet erscheinen. Dass שְׁאֵרִית, hier neben פְּלֵיטָה wie Jes. 37, 32. Esr. 9, 14. vgl. 1 Chr. 4, 43., nicht den *Ueberrest des Landes* d. h. die Kornvorräthe, die Joseph den Seinigen überlassen wolle (was passend erst v. 11. nachfolgt), bedeute, sondern = שָׂרִיד Jes. 1, 9. Jer. 47, 4. auf Jakobs Familie bezüglich sei, geht ferner daraus hervor, dass שְׁאֵרִית nie von Sachen gesagt vorkommt, vgl. bes. noch Neh. 7, 72. 2 Reg. 21, 14. Jer. 8, 3. 24, 8. 41, 10. 50, 26. Ueber Ps. 76, 11. s. *Ewald* z. St.

V. 10. גֹּשֶׁן ist der District, wohin Joseph die Seinigen versetzt und wo die Nachkommen Jakobs noch 430 Jahre später Ex. 8, 18. 9, 26. sich aufhalten. Wo in Aegypten Gosen gelegen habe, lässt sich nur aus dem A. T., und aus diesem nur ungefähr bestimmen, woneben die Angaben der Sept., Saad., Makrizis (aus *Quatremère* Recherch. sur l. lang. et l. litterat. d. l'Egypte bei *Rosenm.* Althk. III. S. 247.) nur als eigene Vermuthungen angesehen werden können. Es sind dabei namentlich folgende Puncte zu berücksichtigen: Jakob geht von Bersaba C. 46, 6. nach מִצְרַיִם und sendet nun Juda vorauf v. 28., ihm den Weg nach Gosen zu zeigen. Letzteres liegt mithin jenseit der östlichen Gränze Aegyptens (S. 328.), doch unfern

derselben, wie aus Ex. 13, 17. 1 Chr. 7, 21. hervorgeht. Andererseits kann Gosen nicht das östl. Nilufer überschritten haben, da in der Geschichte des Auszugs der Nil gänzlich unerwähnt bleibt, und die Flüchtigen in wenigen Tagen schon das Meer erreichen Ex. 13. 14. Vgl. *Mich.* Suppl. s. v. gegen *Jabl.* Opusc. II, 77. ff. Weiter heisst es in der Genesis C. 45, 10., dass Joseph die Seinigen habe in seiner Nähe haben wollen. Aber sie können nicht in die königl. Residenz aufgenommen sein, da Joseph C. 46, 29. (vgl. m. 48, 1. 2.) nach Gosen fährt, um seinen Vater zu bewillkommnen. Ferner sollen die Israeliten C. 47, 6. vgl. 45, 18. 20. Wohnsitze בְּמֵיטַב הָאָרֶץ erhalten, und sich C. 46, 34. vor Pharao als Hirten bekennen, um sicher in Gosen wohnen zu dürfen, mit welchem C. 47, 11. אֶרֶץ רַעְמְסֵס, wie bei den Sept. C. 46, 28., völlig gleich ist. Liesse sich nun sicher auf *Jablonskis* Etymol. in Op. II. S. 136, bauen, nach welcher רעמסס = *PEMCΩC* Land der *Hirtenmenschen* (ein Ausdruck wie *βουκολία*) bedeutet, so würden wir uns Gosen im östlich vom Nil gelegenen Aegypten als ein vorzüglich von Hirten bewohntes Weideland zu denken haben, womit noch übereinkäme, dass C. 47, 6. auch Pharaos Heerden ebenda zu weiden scheinen, wo sich das hebr. Hirtenvolk ansiedeln soll. Nach den Sept. lag in Ῥαμεσσῆ das bekannte Ἡρώων πόλις Str. XVI. S. 389. XVII. S. 552. nach *Champoll.* l'Eg. sous les Phar. II. S. 88. ff. ägyptisch *Aouari* (*Αὔαρις*), wohin Manetho b. Jos. c. Ap. I, 14. 26. die Hyksos und Juden versetzt; hier waren die Städte רַעְמְסֵס und פִּתֹם, welche die Israeliten zu erbauen und zu befestigen gezwungen wurden, von denen erstere nach Ex. 12, 37. Num. 33, 3. (einem alten von der Grundschr. recipirten Stücke) bestimmt von Juden bewohnt war. Raamses ist nicht = Heliopolis d. i. On (S. 522.), welches die Sept. Ex. 1, 11. trennen und jenen zwei Städten beiordnen, obgleich Jos. Ant. II, 7, 6. geradezu die Israeliten in Ἡλιοπολῖτις aufgenommen sein lässt. Es ist übrigens als Haupt[illegible] der gleichnamigen Landschaft Raamses zu betrach[illegible] die,

vielleicht erst später dazu erhoben, den Namen der letzteren erhielt wie مصر für قسطاط Abulf. Aeg. S. 33., منف und كاهرة S. 28. gesagt wird [3]), und zwischen Heliopolis und Heroopolis (welches die Sept. von Ramesse unterscheiden C. 46, 6. vgl. m. Ex. 1, 11.) zu suchen ist. Bestimmter darauf führt תם d. i. *Πάτουμος*, Herod. II, 158., bei Strab. XVII. S. 552. ἡ *Φιθώνος κώμη* (wie mit *Larcher* z. Herod. statt *Φίλωνος* zu lesen ist), von Herod. *Ἀραβίας πόλις* genannt, also südlich vom Delta und östlich vom Nil gelegen s. Strab. XVII. S. 560., wodurch *Γεσὲμ Ἀραβίας* der Sept deutlich ist. Patumos wird näher noch dadurch bestimmt, dass unweit desselben oberhalb Bubastis der Kanal sein Wasser erhielt, der aus dem Nil nach dem rothen Meere führte Herod. a. a. O., Strab. XVII. S. 530. f., und wahrscheinlich ist noch Thoum (s. *Schutte* bei *Te Water* z. *Jabl.* Op. I. S. 448.) des Itiner. Anton. S. 163, 170., ein wichtiger Militärposten zwischen Memphis und Pelusium, am Anfange der Sandebene, die sich nach letzterem hin erstreckt, gleichbedeutend mit dem nur durch den Artikel vermehrten Pithom. Sind wir hierdurch bei Bestimmung von Gosen von den nordöstlichen Steppen ausserhalb des pelusischen Armes bis zum rothen Meere und dem westlichen Blachfelde gekommen, so fragt es sich noch, wie weit nach Westen und Süden die Israëliten sich verbreitet haben. Nach einer gangbaren Ansicht werden dieselben vom Nile und dem Terrain des Ackerbaus entfernt und lediglich in die Steppen von Bilbeis und Suez bis zur Südgränze Palästinas versetzt (*Rosenm.* a. a. O. S. 249.). Dem widerspricht aber die Bibel überall. Denn neben den schweren Arbeiten des Städtebaus, wozu Manetho b. Jos. c. Ap. I, 26. die Israëliten in die Steinbrüche

3) Vgl. *Michaël.* zu Abulf. Aeg. S. 113. *Frähn* zu Ibn al-Vardi Aeg. S. 78., zu Ibn-Foslan S. 157. *Hartmann* Edrisi Afr. S. 39. (2te Ausg.). *Jablonskis* Etymologie von רעמסס kann alsdann dabei bestehen, obgleich er für die Stadt eine andere statuirt Op. II. S. 193.

östlich vom Nil, bei Herod. II, 158. in der Nähe von Memphis, geworfen werden lässt, werden sie Ex. 1, 14. mit allerlei Frohnarbeiten *auf dem Felde* gemartert, und die Ziegelbrenner suchen selbst auf dem Felde Stroh und Stoppeln zu ihrer Arbeit 5, 12. Das Kind Mose wird 2, 3. am Ufer des Nil (היְאֹר) ausgesetzt, da, wo des Königs Tochter v. 5. zu baden pflegte, und die Mutter des Kindes lebt ganz in der Nähe v. 8. So wohnen sie überall unter und neben den Aegyptern, fordern Ex. 8, 22. in der Wüste (— sie wohnen also nicht in derselben —) opfern zu dürfen, um den Aegyptern kein Aergerniss zu geben; leihen von ihren ägypt. Nachbaren Geräthe und Kostbarkeiten 11, 2. 12, 35. 36.; zeichnen ihre Thüren aus 12, 23., damit der Würgengel nur die ägypt. Wohnungen treffe, und die nachmals oft vermisste Fülle an Wasser und Brot Ex. 16, 3., an Melonen, Weinstöcken, Fischen u. s. w. Num. 11, 5. 20, 5. setzt sicher kein Steppenland voraus, wie es *Ritter* Erdk. II. S. 228. beschreibt. Vgl. *Thierbach* Jahresbericht üb. d. Gymn. z. Erfurt. 1830. S. 14. ff. Wir finden die Israëliten demnach westlich sich im Nilthale hinauf erstrecken bis etwa in den Heliopolitischen Nomos, der als südlicher Gränzpunct angesehen werden kann. Dies alles nennt die Bibel Gosen, ob auf den Grund einer ägyptischen Eintheilung, oder durch Uebertragung des Namens eines kleineren Distrikts auf das ganze Gebiet, über welches sich im Verlaufe der Zeit die zum Volke erwachsende Familie Jakobs verbreitete, lässt sich nicht mehr entscheiden. Später, zur Zeit des Ptolem. Philometor siedeln sich Juden abermals im Heliopolitischen Nomos an, und erbauen sich im Lande ihrer Voraltern einen Tempel Jos. Ant. XIII, 3, 1. 2. B. J. VII, 10, 2. 3., aus welcher Zeit her *der Judenhügel* und *die Judengräber*, einige Stunden nordöstlich von Cairo, bei *Niebuhr* R. I. S. 110. 218. stammen mögen, die man wohl für Ueberreste aus der ältesten Zeit hat ansehen wollen.

V. 16 — 20. Die Kunde von der Ankunft der Brüder Josephs wird bekannt bei Pharao und seinen Beamten

vgl. v. 2.) und der König macht freiwillig dem Joseph den Vorschlag, die Seinigen nach Aegypten kommen zu lassen und dort zu versorgen. — Ueber חֵלֶב הָאָרֶץ = טוּב v. 18. s. S. 403. Zu beachten ist dabei, dass Pharao freiwillig Josephs Wünschen entgegenkommt, wozu vgl. S. 85. Um nun gleich hier den Einwendungen der öftersgenannten Zerreisser der Geschichte Josephs zu begegnen, hat man zu beachten, dass nur Joseph zum Aufenthaltsort Gosen bestimmt v. 10., während Pharao v. 18. nichts als die Erlaubniss zur Einwanderung in einen der besten Theile Aegyptens giebt. Damit harmonirt, dass Joseph C. 46, 31. dem Könige die eben erfolgte Ankunft der Seinigen melden will, und C. 47, 1., ohne erst um Erlaubniss nachzusuchen, dem Pharao ihre Anwesenheit in Gosen kund thut. Wenn nun Pharao C. 47, 6. seine früher gegebene Erlaubniss wiederholt und namentlich Gosen als Wohnort zugesteht, so geschieht dies deutlich nur auf Nachsuchen C. 47, 4. der dem Pharao vorgestellten v. 2. und von Joseph instruirten C. 46, 34. Brüder. Diese Harmonie ist wohl selbst der sicherste Beweis gegen die Annahme verschiedener Fragmente im Folgenden.

V. 21—28. Rückkehr der Brüder nach Kanaan. — Vor allem wird V. 22. Benjamin wieder ausgezeichnet, wie C. 43, 34., der hier neben dreihundert Sekel Silbers noch fünf חֲלִפֹת שְׂמָלֹת *Wechselgewänder* erhält, die bekannten Ehrengeschenke im Oriente 2 Reg. 5, 5. Jud. 14, 12., wie خِلْعَة (Saad.) benannt von der Neigung, die Feierkleider zu wechseln. — V. 24. אַל־תִּרְגְּזוּ *erbebet* d. i. *fürchtet nicht* vgl. Ps. 4, 5. Jes. 32, 10. 11., gehet getrost und muthig eueres Weges. Abgeschmackt: *zankt euch nicht!* — V. 26. וַיָּפָג לִבּוֹ *sein Herz war kalt*, unempfänglich für die Freude, weil er der Nachricht nicht glaubte, wie aus dem Gegensatze V. 27. וַתְּחִי רוּחַ *der Geist lebte auf*, zu deuten nach Ps. 22, 27. 69, 33., erhellt.

Cap. 46.

Jakob macht sich auf, nach Aegypten zu wandern. Bevor er aber die südliche Gränze Kanaans bei Bersaba überschreitet, bringt er noch dem Gotte seines Stammes ein Opfer dar. Hier verheisst ihm Gott in einer nächtlichen Vision, ihn in Aegypten schützen, die Seinigen dort zu einem grossen Volke erwachsen lassen und dann in das verheissene Land zurückführen zu wollen. Joseph soll dort ihm die Augen zudrücken. Nun ladet er Weiber und Kinder auf die ihm zugesandten ägypt. Wagen, und langt mit seinem ganzen Reichthume und seiner ganzen Nachkommenschaft, siebzig mit Namen angeführte (v. 8 — 27.) Personen, auf ägypt. Boden an, von wo aus ihm Juda den Weg nach Gosen zeigen soll. Joseph fährt seinem Vater nach Gosen entgegen und instruirt dort seine Brüder, wie sie vor Pharao reden sollen, um sicher in der ihnen angewiesenen Provinz wohnen zu dürfen.

Wie das vorige Kapitel die in diesem erzählte Wanderung der Familie Jakobs nach Aegypten vorbereitet und besonders am Schlusse zum Folgenden hinüberleitet, so geht C. 46. in allen Einzelnheiten mit den unverkennbarsten Spuren der Grundschrift auf das Vorhergehende zurück. Zuvörderst das Opfer und die Verheissung v. 1 — 4. Es ist אֱלֹהִים vgl. הָאֵל v. 3., dem ersteres dargebracht wird und der die letztere giebt, und gerade hier zeigt sich schlagend der Grundunterschied in der Auffassung der patriarchalischen Personen bei beiden Erzählern in der Genesis. Es ist, wie ich glaube, durch nicht wenige Thatsachen bisher bewiesen, dass für die Grundschrift Jakob die Hauptperson ist, während der Ergänzer Abraham in den Vordergrund zu ziehen sich bemüht, und hieraus ist es deutlich, wie die Grundschrift hier erst dem Jakob, wo er das letzte Opfer an geweiheter Stätte des verheissenen Bodens seinem Gotte darbringt, verkündet werden lässt, was der Ergänzer C. 15, 13. ff. vgl. S. 321. schon in Abrahams Leben berücksichtigt. Dabei hat aber der Erzähler ebenso die frühere Verheissung C. 35, 11. 12., die durch die Translokation nicht aufgehoben sein soll, im Sinne,

wie bei dem Zusatze: *Joseph soll dir die Augen zudrücken* v. 4. das Folgende C. 49, 33. 50, 1. Ferner die von Pharao gesandten Wagen und deren Gebrauch v. 5. sind aus C. 45, 19. 21. ff. bekannt, wie Gosen v. 28. 34. aus 45, 10. Und selbst in dem aufgenommenen Verzeichnisse der einwandernden Familie giebt sich derselbe Verfasser noch hinlänglich zu erkennen vgl. v. 15. 18. 22. 25. m. C. 29, 30. 35, 22—26. 4, 20. m. C. 41, 50.

V. 1. בְּאֵר שָׁבַע s. S. 386. — V. 4. Gott begleitet die Seinigen nach Aegypten und will sie dann wieder herausführen, nach der S. 109. entwickelten Idee. *Ich will dich sicher) heraufführen*, Jakob hier als Repräsentant seiner späteren Nachkommen aufgefasst (*Hitz. z.* Jes. 1, 6.), nicht eigentlich von der Leiche C. 50, 7. — יָשִׁית יָדוֹ Ew. §. 541. — Die Schlussworte deuten darauf hin, dass die geliebtesten Angehörigen dem Sterbenden die Augen zudrückten. Tob. 14, 16. vgl. Hom. Od. XI, 424. Il. XI, 452. — V. 5. 6. vgl. C. 31, 17. 18.

V. 8—27. Verzeichniss der Söhne und Enkel Jakobs, welche mit ihm, 66 an der Zahl, nach Aegypten zogen. Hier war der Ort, wo er sie alle mit Namen, nach den Familien angeordnet anzuführen hatte, und ihre Erwähnung war nothwendig, da aus diesen Söhnen und Enkeln, die sonst nur nebenher erwähnt sind C. 39, 29. 30. 42, 37. 18, 8., in Aegypten das Volk mit seiner Eintheilung in Stämme und Familien erwuchs, wie einer solchen die Geschichtserzählung später wieder bedarf Num. 26. (Grundschrift). Dass übrigens dies Verzeichniss von den späteren φυλαῖς und φρατρίαις entnommen sei, ist an sich deutlich und neuerdings von *v. Bohlen* weiter verfolgt. Daraus ergeben sich sofort zwei Erscheinungen. 1) Der Erzähler wollte alle Personen nennen, welche mit Jakob nach Aegypten einwanderten, keineswegs eine Genealogie geben, und zu dem Zwecke mussten auch Töchter und Enkelinnen genannt werden. Aber der Verfasser weiss nur noch die aus C. 30, 21. 34, 1. ff. bekannte *Dina* v. 15. und ausserdem *Sirach*, Aschers Tochter, v. 17. zu nennen;

wie er v. 26. die Frauen der Söhne Jakobs erwähnt, ohne auch nur von einer den Namen angeben zu können. Sie waren in der späteren Stammeintheilung gleichgültige Personen und darum längst vergessen. Nur in einer Erzählung C. 38. beim Ergänzer werden Judas Frauen genannt. 2) erforderte aber das spätere Verhältniss die Erwähnung des Stammes Joseph, und somit waren *Manasse* und *Ephraim* mit aufzuführen, worüber der Erzähler sich erst C. 48. weiter auslässt. So entsteht der Unterschied der in Paddan-Aram v. 15., der in Kanaan und in Aegypten Gebornen v. 20.; daher die Notiz v. 12., dass Er und Onan noch in Kanaan gestorben seien, vom Ergänzer C. 38. weiter verfolgt s. S. 501. f. Denn die hier genannten Träger der Nation waren alle schon vorhanden, bevor Jakob in Aegypten sich ansiedelte, und es ist klar, dass in Rücksicht einerseits der rechtmässigen Ansprüche Jakobs auf Kanaan, andrerseits der unrechtmässigen Aegyptens auf Israëls Nachkommen (wie es im Exod. geschildert wird) gerade hierauf der Nachdruck liegt, worauf sowohl C. 41, 50. 48, 5. deuten, als auch hier das wiederholte הַבָּאִים מִצְרַיְמָה v. 8. 26. 27. Deutlich dadurch, warum Benjamin v. 21. schon vor der Einwanderung Vater von zehn Kindern sein muss, und sowohl Perez v. 12. als B'riah v. 17., Jakobs Enkel, jeder zwei Kinder hat. Ob sie es ihrem Alter nach konnten? Die Chronologie muss sich hier ihrer Ansprüche begeben, wo so deutlich die Idee des Erzählers diese Darstellung fordert, und in Rücksicht auf Benjamin ist in Betracht zu ziehen, dass er nach unserer obigen Rechnung S. 496. gegenwärtig mindestens 30 — 33 Jahre alt sein musste. Vgl. noch S. 502. Dass gerade 70 Personen, mit Einschluss des Jakob, Joseph, Ephraim und Manasse, den Stamm des Volks bei der Einwanderung ausmachen v. 27. vgl. Ex. 1, 5., ist bei der mysteriösen Bedeutsamkeit dieser Zahl (vgl. *v. Bohlen* S. LXXVII.) wohl nicht zufällig, aber sicherlich von unserem Erzähler eben so wenig mit Verdrehung der Wahrheit erzwungen (*v. Bohl.* S. 415.), als von ihm die Ein-

heilung in 12 Stämme erdacht ist. Im Uebrigen vgl. *Ewald* Kompos. S. 260. f. — Die Abweichungen in der Wiederholung der Geschlechtstafel Num. 26. 1 Chr. 4. ff. eruhen zum grossen Theile auf Textesentstellung und gen ausserdem nur bekannte Erscheinungen, ohne historisch irgend ein Resultat daraus zu fördern.

V. 34. Vgl. S. 539. Zwar hatten die Aegypter selbst ine Hirtenkaste Herod. II, 46. 47. 164. und Pharao geenkt C. 47, 6. seiner eigenen Heerden, doch waren diese ermuthlich auf den Distrikt Raamses S. 536. concentrirt, nd so wird hier der aus religiösen Gründen stammende ibscheu vor den Hirten benutzt, um Jakob im Hirtenistrikte eine sichere Wohnung zu geben.

Cap. 47.

Joseph meldet nun die wirklich erfolgte Ankunft der Seinigen in Gosen dem Pharao, stellt fünf seiner Brüder und einen Vater dem Könige vor, der ihnen nicht allein die nachesuchte Erlaubniss, in Gosen wohnen zu dürfen, ertheilt, ondern Josephs Brüder sogar als Oberhirten bei seinen Heeren anstellt. So leben sie dort von Joseph unterhalten sicher nd ohne Mangel (v. 1—12.). Der fortgesetzte Aufenthalt er Israeliten in Aegypten erhält erst wieder Interesse beim uszuge. Somit hat hier die Geschichtserzählung, soweit sie akobs Familie betrifft, ihre Spitze erreicht, und es senkt ch nach hebr. Auffassung (S. 485.) auch Josephs Leben m Ende. Es bleibt noch zu zeigen übrig, wie die prophechen Vorherverkündigungen Josephs in den noch rückständigen Jahren genau zutrafen, wie er gegen Geld, Vieh, Länereien seine Kornvorräthe verabfolgen liess, endlich mit usschluss der Priesteräcker allen Besitz an Grundstücken em Könige erwarb und die zuvor freien Aegypter in Leibigene und Kronbauern verwandelte, die um den Fünften ls Erbzins den Niessbrauch des königlichen Grundeigenums zugesichert erhielten (v. 13—27.): um sofort zu dem nde der Patriarchen, namentlich Jakobs letzten Wunsche, i. Kanaan beerdigt zu sein, überzugehen (v. 28—31.).

Was hier zum Beweise verschiedener Relationen beigebracht ist, findet durch die Bemerkungen S. 589. seine Erledigung, und wir müssen vielmehr bei gänzlicher Abwesenheit aller Kennzeichen des Jehovisten, den *Gramberg* bis v. 26. mit Unrecht thätig sein lässt, um so stärker den engen Zusammenhang urgiren. Zumal über V. 1—12. kann kein Streit obwalten, da hierin nur vollendet wird, wozu C. 46, 31. ff. einleiten, und Joseph nur vollbringt, was er C. 45. zu leisten verspricht, vgl. besonders V. 12. m. 45, 11. Wie C. 45. 46. alle Spuren der Grundschrift an sich tragen, so auch dieser Abschnitt durch mancherlei sprachliche Berührungen, welche schon S. 340. berücksichtigt sind. Nicht minder vollendet v. 13—27. nur das C. 41, 55. Begonnene, wobei der Erzähler vor Allem Josephs ihm von Gott verliehene Weisheit, welche Aegypten rettete und des Königs Macht erhöhete, herausstellen will. Auch Justin a. a. O. spricht, und sicherlich nicht nach bibl. Nachrichten, von der Hungersnoth mit dem ausdrücklichen Zusatze: *periisset omnis Aegyptus fame, nisi monitu eius* (Iosephi) *rex edicto servari per multos annos fruges iussisset*, und es ist nicht einzusehen, warum diese wenngleich spätere Notiz nichts für das Factum beweisen soll (*v. Bohl.* S. 428.). Treu schildert daneben der Erzähler, was sonderbar genug für einen Widerspruch angesehen ist, dass man in Aegypten auch während der Hungersnoth den Ackerbau trieb v. 19. vgl. 24., der indess die Bevölkerung zu erhalten nicht im Stande war, und bei einiger Aufmerksamkeit sieht man, dass der Referent eine vollkommen richtige Vorstellung von den Bedingungen der Ergiebigkeit des ägyptischen Bodens hatte, der auch in einer historisch vollkommen beglaubigten Zeit bei mangelhafter Ueberfluthung durch den Nil so unergiebig war, dass man die Leichen der Menschen und Thiere verzehrte, wie Bar Hebr. an der S. 523. a. St. sagt. Dass gerade sieben Jahre hindurch die Fluthen sollen gemangelt haben vgl. Jos. Ant. II, 7, 7., fällt allerdings wohl der poët. Ausschmückung des Ganzen anheim vgl. 2 Reg. 8, 1. 2 Sam. 24, 13., die Niemand in Abrede stellen dürfte. Besonders knüpft aber

aber hieran die Erzählung den Ursprung eines in Aegypten noch zur Zeit des Berichterstatters geltenden Gesetzes v. 26., welches die Aegypter zu Lehnsträgern des Königs machte und zu drückenden Abgaben an ihn verpflichtete. Und wozu dies hier hervorgehoben? Um zu zeigen, wie Israëls Familie v. 27., während die Aegypter um alle ihre Habe kamen, ruhig in der Landschaft Gosen ohne Mangel wohnte und sich mehrte. So verknüpft ein gemeinsames Band das Ganze, und die Digression über die ägypt. Verhältnisse kehrt zum Anknüpfungspuncte zurück, wobei wir auf וַיִּפְרוּ וַיִּרְבּוּ, den charakterist. Ausdruck der Grundschrift, v. 27. Gewicht legen müssen. Der Schluss endlich V. 28 — 31. leitet zu der Erzählung vom Ende Jakobs über und hängt eng mit C. 48. zusammen. Auch erkennt *Gramberg* für V. 27 — 31. den Elohisten an.

V. 1. ff. Vgl. S. 539. — V. 2. מִקְצֵה אֶחָיו *de fine* d. i. aus der Gesammtzahl seiner Brüder Ez. 33, 2. — V. 3. vgl. C. 46, 34. — V. 6. לְפָנֶיךָ wie C. 13, 9. 20, 15. vgl. 24, 51. Josephs Brüder sollen als des Fachs kundige (אַנְשֵׁי חַיִל) Nomaden Oberhirten des Königs werden vgl. S. 402., eine dem Hebräer nicht unbedeutende Charge.

V. 7. *Und Jakob segnete den Pharao* beim Grusse, wie v. 10. vgl. 1 Reg. 8, 66. beim Scheiden, denn die Formel war: lang lebe der König Dan. 2, 4. 3, 9. 5, 10. 6, 6., im gemeinen Leben יְהוָה עִמָּכֶם mit der Antwort יְבָרֶכְךָ יְהוָה Ruth 2, 4. — V. 9. Auf die nichtsbedeutende Frage des Königs nach Jakobs Lebensalter, antwortet letzterer: *die Tage der Jahre meiner Pilgerschaft sind* 130 *Jahre*, zu welcher Zahlangabe zu vgl. v. 28. מְגוּרַי nennt er wie Ps. 119, 54. seine Pilgerschaft durch das Erdenleben, denn der Mensch ist גֵּר תּוֹשָׁב hienieden Ps. 39, 13. und geht erst mit dem Tode אֶל־בֵּית עוֹלָמוֹ Koh. 12, 5., seiner bleibenden Stätte. Wenn er seine Jahre *gering* (מְעַט Ew. §. 543.) *und schlecht* in Vergleich zu denen seiner Voraltern nennt, so ist darin die Beziehung auf C. 5. deutlich. Vgl. S. 130. — V. 11. רַעְמְסֵס S. 536.

V. 13 — 27. Die ägyptischen Verhältnisse, deren Ursprung die Erzählung von Josephs Wirksamkeit abhängig macht, beruhen darauf, dass der König als der alleinige Herr aller liegenden Güter angesehen wurde, mit Ausschluss der steuerfreien Besitzungen der Priester und Krieger Herod. II, 168. Diod. Sic. I, 63. 73. f. *Prich.* S. 316. Die Ackerbau treibende Kaste hatte kein eigenes Grundeigenthum, sondern erhielt den Boden vom Könige gegen die Abgabe des Fünften. Wie sich dieser Grundsatz im theokrat. Staate der Israëliten gestaltete haben wir S. 319. gesehen. Diese Einrichtung in Aegypten kennt der Erzähler noch als zu seiner Zeit bestehend (עַד הַיּוֹם הַזֶּה v. 26.), und hier wird sie (schwerlich zur Empfehlung des hebr. Zehntgesetzes) von Joseph abgeleitet als ein Vortheil, den er dem ägypt. Königshause stiftete, aber dennoch Ex. 1, 8. von einem späteren Nachfolger vergessen wurde. Was das Verarmen der Aegypter hier in der Erzählung bezwecken solle (vgl. C. 45, 11.), ist S. 545. gesagt, und das später vergessene Verdienst Josephs, gegen dessen Nachkommen Pharao undankbar ist, verlangt das Verfahren des ersteren, wie es hier geschildert ist. Somit überlassen wir es den Liebhabern solcher Untersuchungen, Joseph der Tyrannei zu beschuldigen oder dagegen zu vertheidigen. Vgl. *Winer* RWb. I. S. 712.

V. 13. וַתֵּלַהּ, im Cod. Sam. וַתֵּלֶא, haben die Sept. schon richtig durch ἐξέλιπε gegeben vom ἅπ. λεγ. לָהָה = לָאָה. S. *Gesen.* u. d. W. — V. 15. לָמָּה נָמוּת eine Frage wie C. 27, 45. — נֶגְדְּךָ = לְעֵינֶיךָ v. 19. — V. 17. Treu der Sache nennt der Erzähler סוּסִים *Rosse* unter den Besitzungen der Aegypter vgl. S. 298. m. Cant. 1, 9., welche bekanntlich erst spät und zwar von Aegypten aus, in Palästina in Gebrauch kamen 1 Reg. 10, 28. — V. 19. *Warum sollen wir und unsere Ländereien* (אַדְמָתֵנוּ S. 65.) *sterben?* d. h. zu Grunde gehen = תֵשָׁם־לֹא *dass sie nicht verwüstet werden.* Sie selbst bieten Joseph sich und ihre Aecker zum Kaufpreis für Brotkorn an, und con-

sequent lassen sich die Aegypter v. 25. mit Freudigkeit zu Sklaven machen, die ohne weitere Ansprüche auf bestimmte Wohnsitze V. 21. sich willig von Joseph von einem Ende des Reichs bis zum andern in die Städte versetzen, d. h. nach einer öfters angewandten Politik des Alterthums s. *Gesenius* z. Jes. 36, 17. *Hengstenb.* de reb. Tyr. S. 51. von einer Gränze zur andern translociren lassen. Ueber die Satzform s. Ew. §. 557. Nach einer Textesentstellung die Sept. *κατεδουλώσατο αὐτῷ εἰς παῖδας.* — Uebereinstimmend mit den Klassikern sagt V. 22., dass lie Aecker der Priester dem Könige nicht käuflich anheimielen, und aus V. 26. ist deutlich, dass auf ihnen nicht lie Abgabe des Fünften (חֹמֶשׁ) lastete. Denn sie hatten ein חֹק *statutum,* ein bestimmtes Einkommen vom Könige, las sie erhielt und ihnen ihre Güter bewahrte. — V. 23. הֵא *siehe* Ez. 16, 43. Ew. §. 442. — V. 24. *Vier Theile* יָדוֹת C. 43, 34.) יִהְיֶה לָכֶם *sollt ihr haben*, s. Ew. §. 572. — Dies alles fiel vor während der sieben Jahre der Theuerung, die Joseph vorherverkündet hatte. Hier schliesst un Josephs Wirken für Aegypten. Der Rest des Buchs vendet sich ausschliesslich der Familie zu, welche inwischen im Lande Gosen V, 27. sich ruhig ausbreitete.

V. 28 — 31. Nach siebzehnjährigem Aufenthalte in Aegypten verpflichtet Jakob eidlich den Joseph, ihn nicht n Aegypten, sondern im Familienbegräbnisse seiner Väer (C. 23.) zu beerdigen, was C. 50. von Joseph treulich usgeführt wird. — שִׂים־נָא יָדְךָ תַּחַת יְרֵכִי v. 29. s. S. 402. — V. 31. Jakob ist bei dieser Scene altersschwach, wie saak C. 27., auf seinem Lager zu denken, auf dem er ch, wie C. 48, 2. vgl. 27, 19., zur geforderten Handlung ufrichtet. Es ist daher am einfachsten, die Schlussworte it *Schum.*, *v. Bohl.* aufzufassen: *und da lehnte sich rael* zurück *auf das Haupt des Bettes*, wie 1 Reg. 1, 47. ndere verstehen es von einem Gebete oder gar vom Steken Jakobs, vom Scepter Josephs, indem man der falhen Vokalaussprache הַמַּטֶּה der Sept. vgl. Hebr. 11, 21. olgt. —

Cap. 48.

Jakob erkrankt, Joseph bringt seine beiden Söhne Ma nasse und Ephraïm zu seinem Vater, damit er sie segn Der alte vor Alter schon fast erblindete Patriarch nimt die selben mit Rücksicht auf die göttlichen Verheissungen übe den Besitz des Landes Kanaan in die Reihe seiner Söhn auf, dem Joseph diejenigen überlassend, welche er nac seiner Ankunft in Gosen erzeugt hatte, und segnet nun di Adoptirten so, dass er mit kreuzweise gelegten Hände Ephraïm, dem jüngeren, den Vorzug vor Manasse den Erstgebornen giebt, weil er mächtiger werden solle als sei Bruder.

Dass hier die Grundschrift erzähle, ist aus Allem kla und die deutlichsten Rückbeziehungen auf das frühere in V. 3. 4. auf C. 35, 6. 9. ff., V. 5. auf C. 41, 50., V. 7. auf C. 35, 16. ff., V. 21. auf C. 46, 4., neben allen charakteristischen Ausdrücken der Grundschr. אֵל שַׁדַּי V. 3., אֱלֹהִים v. 9. 11. 15. 20. 21., הִפְרָה וְהִרְבָּה, אֲחֻזָּה v. 4., פַּדָּן v. 7., הִתְהַלֵּךְ לִפְנֵי אֵל v. 15. vgl. C. 17. 1., יִקָּרֵא בָהֶם שְׁמִי v. 16. vgl. C. 21, 12. lassen keinen Zweifel übrig. Nicht minder ist das erzählte Factum auf das engste mit dem Vorhergehenden verkettet. Denn nachdem der Erzähler dem Patriarchen C. 47, 28—31. seinen letzten mit den Grundgedanken des Ganzen harmonirenden Wunsch in den Mund geleg und das herannahende Lebensende so weit vorbereitet hat, dass wir Jakob hier v. 2. krank (vgl. S. 547.) und dem Tode nahe finden, bleibt ihm noch zu erörtern übrig, wie Ephraïm und Manasse in die Rechte der Söhne Jakobs ei rückten, um C. 46, 20., wo dies bereits vorausgesetzt is nicht unbegründet zu lassen. Joseph war für Jakob verlo ren, er gehörte einem anderen Volke an, und so war vo der frühzeitig verstorbenen Rahel (v. 7.) nur ein Sohn ge blieben, der andere aus dem Verbande der Brüder heraus gerissen, welche nach Gottes ausdrücklichen Verheissung (v. 3. 4.) das Land Kanaan zum Besitz erhalten solle Diese Lücke auszufüllen, werden Josephs Söhne an Kinde

statt angenommen, und da alle Stammväter des späteren Volks vor der Einwanderung Jakobs in Gosen geboren waren (S. 542.) nur Ephraïm und Manasse v. 5. vgl. C. 41, 50. Dies ist die Argumentation des Verfassers v. 3 — 7. und diese Verse sind so wenig für entbehrliche Interpolation (*Hitzig* Begr. d. Kr. S. 172. f.) zu halten, dass vielmehr ein wesentliches Stück, die Adoption selbst, würde vermisst werden, wenn sie fehlten. Was V. 8 — 20. folgt, betrachtet in gewohnter Weise nur das Verhältniss der beiden bereits Adoptirten in Rücksicht auf ihre spätere Ausdehnung in Israël und geht zunächst von einer alten Segensformel: *Gott mache dich wie Ephraïm und Manasse* (v. 20.), wobei der Erstgeborne nachgestellt wird vgl. v. 5., aus: Prophetisch verkündet Jakob v. 19. das politische Uebergewicht Ephraïms vor Manasse und zu dem Zwecke wird v. 14. dem jüngeren Sohne der kräftigere Segen zu Theil. Vgl. C. 27. Die ganze ältere Geschichte rechtfertigt dies vollkommen. Denn Ephraïm war zahlreicher als Manasse Num. 1, 33. 35. und während ein Theil des letzteren jenseit des Jordan wohnte, in einem Landstriche, von dem Jos. 22, 19. die Möglichkeit gelassen ist, dass er für unrein (S. 109.) gelten könne, mit zerrissenen Gränzen wohnte, erstarkte Ephraim im Herzen des Landes zum mächtigsten Stamme des Nordens, der einzige, der mit Juda um den Vorrang streiten konnte. Innerhalb seiner Gränzen lagen Bethel, Rama, Sichem, Ebal, Garizim, vor allen Schilo der religiöse Mittelpunct der Nation bis auf David; aus Ephraïm ging Josua und Samuël hervor, ferner Debora Jud. 4, 5. und Ephr. hatte an ihrem Siege den Hauptantheil ib. 5, 14.; in Ephraïm erscheint das momentane Königthum Jud. 9, 1. und wie Juda im Süden seine Macht und seinen Vorrang begründet, so der Rival im Norden, der nicht allein gegen Gideon und Jephta Jud. 8, 1. ff. 12, 1. ff. sich geltend machte, sondern durch seinen Einfluss sogar einen völligen Gegensatz der nördlichen Stämme gegen den mächtigen Süden hervorbrachte. Es war gewiss schon nicht zufällig, dass Juda seine Kämpfe in der Richterzeit allein bestehen musste und nur eine kräftige Persönlichkeit

wie Samuël das ganze Volk zu gemeinsamen Unternehmungen zusammenhalten konnte. Entschiedener zeigt sich aber schon der Oppositionsgeist des Nordens wieder in der Nichtanerkennung Davids 2 Sam. 2, 1. ff., dem Streite mit Juda um das grössere Anrecht an den König 19, 40—43., der eine offene Revolution unter Sebas Anführung gegen Juda zur Folge hatte 20, 1. ff., bis nach Salomos Tode die völlige Trennung 1 Reg. 12. eintrat und der neue König in Israël (= Ephraïm Jes. 7, 2. Hos. 4, 17. 5, 9. 12, 1. = Joseph Ez. 37, 17. Am. 5, 6.) im Hauptstamme seine Residenz anlegte. In keiner dieser Beziehungen kam Manasse dem Bruderstamme gleich, mit dem es zusammen *das Haus Josephs* Jos. 18, 5. Jud. 1, 23. ausmacht, wo Levi als selbstständiger Stamm mitgerechnet wird, im übrigen als besonderer Stamm die normale Zwölf ergänzt, wo Levi ohne Besitzthum unter den Stammgebieten nicht mitgezählt werden kann. Diese Verhältnisse erklärt unsere Erzählung, und zwar hier vorweg, da C. 49. Ephraïm und Manasse unter Joseph zusammengefasst sind.

V. 5. Die Adoption לִי־הֵם wird bestimmter ausgedrückt: *Ephr. und Man. sollen mir sein wie Ruben und Simeon*, sie sollen als Söhne Jakobs gelten vgl. v. 16. und ein jeder einen vollen Antheil am Erbe haben, wie deutlicher V. 6. aussagt. Im mindesten liegt aber in der Erwähnung der beiden ältesten Söhne nicht eine Hindeutung auf das Erstgeburtsrecht, welches jenen entzogen auf Josephs Söhne übergehen soll. — מוֹלַדְתְּ v. 6. wie Lev. 18, 9. *Nachkommenschaft*. — V. 7. מֵתָה עָלַי *sie starb zu meiner Trauer* ohne grössere Nachkommenschaft. Jakob ehrt ihr Andenken, indem er zwei ihrer Enkel zum Range zweier Söhne erhebt.

V. 10. Vgl. C. 27, 1. S. 429. — V. 12. וַיִּשְׁתַּחוּ sc. Joseph. Unnöthig וַיִּשְׁתַּחֲווּ Sam., Sept.

V. 13. ff. Joseph führt seine Söhne so seinem Vater zu, dass der Erstgeborne der Rechten Jakobs, der Zweitgeborne der Linken gegenübersteht, und aus der Erzählung leuchtet ein, dass die rechte Hand, wie auch sonst die Seite der Auszeichnung 1 Reg. 2, 19. Ps. 45, 10. 110,

1. 5., beim segnenden Auflegen auf das Haupt den kräftigeren und wirksameren Segen verlieh. Vgl. v. 18. 19. Darum legt Jakob die Rechte auf Ephraïms Haupt v. 14. שִׂכֵּל אֶת־יָדָיו, womit schon nach der grammatischen Form des Satzes eine erklärende Nebenhandlung hinzugefügt werden soll, vgl. Ew. §. 616. Die Erklärung: *er legte mit Wissen seine Hände so* (Saad. احكم بيديه بذلك mit Onk.) strebt die gewöhnliche Bedeutung des Stammes שׂכל festzuhalten, muss aber das nur hier vorkommende Piel = Hiphil nehmen, was beim constanten Gebrauche des letzteren (vgl. 1 Sam. 18, 5.) Verdacht erregt. Sept., Syr., Jon., Pers., Vulg. überliefern dagegen die Bedeutung: *kreuzweise legen*, welche der Situation vgl. v. 13. angemessener um so weniger zu verwerfen ist, da auch etymologisch kein Grund, sie zu verlassen, zwingt. Denn שׂכל = شكل ist ursprünglich *zusammenbinden*, *flechten*, (شكال *Strick*), daher intr. in übertrag. Bedeut. *verwickelt*, *dunkel sein*, wovon sich für Hiphil *anschauen* wie in הִכִּיר, und *klug handeln* wie im St. أرب ungezwungen ableiten, Piel שִׂכֵּל aber sich sondert und wie נִכֵּר dem Grundbegriffe näher steht: *flechten* (im Arab. Conj. II. *plexuit* comam mulier) oder *übereinanderlegen*. Dass in אֶשְׁכֹּל *Büschel* (Geflecht), *Traube* die Sibilans abgewichen ist, macht keine Schwierigkeit, da im Aram. und Aethiop. ܣܘܟܠܐ, ስኅባል: der normale Laut auch gegen das Arab. أثكال sich erhalten hat. — V. 15. יוֹסֵף d.i. Stamm Josephs, Sept. αὐτούς. Die nachfolgende Segnung ist wieder poëtisch (הָרֹעֶה אֹתִי vgl. Ps. 23, 1.) und fasst kurz das ganze Verhältniss zusammen, wie die Genesis im Vorhergehenden ausführlicher das unter Gottes besonderem Schutze stehende Leben Jakobs aufgefasst und beschrieben hat, ein Beweis für die Einheit der durch e i n e n Gedanken zusammengehaltenen Erzählung.

V. 19. Der prophetische Ausspruch über Ephraïms politisches Uebergewicht (S. 549.) — מְלֹא־הַגּוֹיִם vgl. Jes.

31, 4. הֲמוֹן גּוֹיִם C. 17, 5. S. 346. — V. 20. *Gott mache dich wie Ephraïm und Manasse* muss eine alte, noch jetzt bei den Juden gebräuchliche, Segnungsformel sein (S. 27.), wie die Erzählung selbst andeutet, in welcher Ephraïm vor Manasse gestellt war.

V. 22. Dass Jakob zu Joseph, dem Repräsentanten seines nachmaligen Geschlechts, wieder allein rede, nachdem er v. 21. von den Nachkommen Aller in עִמָּכֶם, אֶתְכֶם gesprochen hat, ist durch אֶל־יוֹסֵף v. 21. (vgl. C. 34, 14.), auf den לְךָ v. 22. bezüglich, hinlänglich angedeutet, und wir können auch hier *Hitzigs* a. a. O. Vermuthung einer späteren Interpolation nicht beistimmen. Dazu ist der Fortschritt im Gedanken deutlich. Denn nachdem der dem Tode nahe Greis seine Enkel an Kindesstatt angenommen, sie gesegnet und ihr Verhältniss zu einander bestimmt hat, wünscht er eingedenk der göttl. Verheissung C. 46, 4., dass sie alle einst durch Gottes Gnade v. 21. möchten in das Land ihrer Väter zurückkehren, und hier solle Josephs Stamm, der in Ephraïm und Manasse zerlegte, einen doppelten Antheil am Grundbesitze d. h. einen Landestheil seinen Brüdern voraus haben v. 22., wodurch der obige Gedanke v. 5. erst völligen Abschluss erhält. שְׁכֶם אַחַד ist von den A. Uebb. mit grosser Uebereinstimmung als *Theil* genommen (wie Syr. ܡܢܬܐ ܚܕܐ ܝܬܝܪܬܐ ܥܠ ܐܚܝܟ, Onk., Saad.). Eigentlich *Schulter* ist שְׁכֶם übertragen auf *Landstrich* wie כָּתֵף Jes. 11, 14. Jos. 15, 8., منكب s. Tebrizi z. Ham. S. 185., Dscheuhari u. a. bei *Hoffmann* Commentt. in Mosis benedict. III. S. 37. Ueber אַחַד s. Ew. §. 435. Indem Jakob prophetisch über 400 Jahre hinaus blickt und die nach der Eroberung des verheissenen Bodens eintretenden Verhältnisse als gegenwärtig anschaut, sagt er als Repräsentant seiner Nachkommen mit Recht im Perf. prophetic. Ew. §. 262.: *den ich nehme von den Amoritern* (d. h. Kanaans Bewohnern S. 247.) *mit meinem Schwert und meinem Bogen* d. h. mit offener Gewalt 1 Reg. 6, 22,

wie er zuvor בְּחַרְבִּי sagt. Indess ist doch sehr wahrscheinlich der seltene Ausdruck שְׁכֶם gewählt, um amphibolisch auf den bekannten Ort gleiches Namens (S. 294.) anzuspielen, wie es Sept. und Pseudojoh. vgl. Joh. 4, 5. nehmen. Denn *Sichem* lag wirklich im Stammantheile Josephs Jos. 21, 21. und war besonders dem Andenken desselben dadurch geheiligt, dass Josephs Gebeine daselbst Jos. 24, 32. auf dem von Jakob C. 33, 19. erkauften Acker beerdigt wurden. Die Schlussworte lassen dann in dieser Amphibolie eine Beziehung auf C. 34, 25. ff. zu.

Cap. 49.

Jakob, dem Tode nahe C. 48, 21., versammelt alle seine Söhne, um ihnen prophetisch ihr späteres Geschick zu verkünden, jeden einzelnen der zwölf Stammhäupter anredend und in Rücksicht auf geschichtlich-geographische Verhältnisse charakterisirend. Darauf wiederholt er den Wunsch in der Gruft der Seinigen beerdigt zu sein und stirbt.

Wesentlich in den mythischen Biographien der Vorfahren des Volks, theils der unmittelbaren Stammväter, theils derer, welche wie Noach auf der Gränzscheide grösserer Völkergruppen, in welchen das gottgeweihete Volk glänzt, stehen, ist die besondere Gemeinschaft mit Gott, der sich zu den betreffenden Personen vornehmlich herablässt, ihnen seinen Willen in unmittelbarer Offenbarung kund thut, und neben seinen Verheissungen ihnen Blicke in die Zukunft gestattet. Denn über alles erstreckt sich ein Plan der göttl. Weltregierung, ein Band verknüpft die wunderbaren Schicksale des auserwählten Volks mit seinen auserwählten Urvätern, die den Bund mit Gott stifteten, und die Nachwelt erkennt in der jedesmaligen Gegenwart die Früchte der Verdienste der Voraltern, so wie die erfüllten Verheissungen, die jenen gegeben sind. Nach dieser idealen Auffassung der Erzväter, der Werkzeuge in Gottes Hand zur Vollbringung seiner Zwecke, wird die ganze Vorwelt prophetisch eingekleidet, die bestimmten Verheissungen, wie die zahlreiche Nachkommenschaft

Abrahams, die Besitznahme Kanaans, die Knechtschaft der Kanaaniter u. a. gehen von bestimmten historischen Verhältnissen aus und auf gleicher Grundlage ruht das Prophetenthum des Patriarchen C. 9, 25—27. 27, 28. 29. 39. 40. 48, 13—22. 50, 24., das als wahrhaft göttliche Befähigung die Zukunft anschauen zu können, wie Josephs und Moses Geschichte ausweist, aufgefasst wird, kaum vergleichbar mit dem Glauben des Alterthums, dass der Geist des Sterbenden sich freimachend von der irdischen Fessel leichter in die Zukunft einzudringen im Stande sei. Vgl. Plat. Apol. I. S. 90. (Bip.), Xen. Cyr. VIII, 7, 21. Cic. d. div. I, 30. u. a. bei *Hoffmann* Comment. philol. crit. in Benedict. Mosis (Leipz. 1822.) S. 10., *Schum.* S. 714. In der Poësie entwickelt sich aus dieser Auffassung die divinatorische Lyrik, welche einen historischen Stoff dichterisch bearbeitet einem Aelteren als Prophetie in den Mund legt. Neben dem in Rede stehenden Segen Jakobs sind uns noch dieser Art erhalten, der sehr ähnliche Segen Moses Deuter. 33. und Bileams Prophetie Num. 24. Es fragt sich nun zunächst, von wem und aus welcher Zeit dies prophetische Lied herrühre.

Die ältere namentlich von *Heinrichs* (comment. de auctore atque aetate capitis Geneseos XLIX. Gött. 1790.) bestrittene und dagegen von *Plüschke* (orat. Iacobi morientis. Leipz. 1805.), *Mössler* (vaticin. Iacobi, Witth. 1808.) und in neuester Zeit im dogmatischen Interesse von *Hengstenberg* (Christol. I. S. 59. ff.) nur schwach (vgl. *v. Bohlen* S. 439. f.) wieder vertheidigte Ansicht, dass Jakob wirklich diesen Segen, wie er hier steht, einst gesprochen, so wie die Meinung *Scherers* (Gesch. d. Israël. vor Jesu I. S. 173.), Mose habe dies Lied in Jakobs Geiste gedichtet, giebt zu, dass der prophetische Blick Jakobs (oder Moses) über die nächste Zeit hinausgeschaut und göttlich erleuchtet den Nachkommen Verhältnisse enthüllt habe, die erst n a c h i h r e r B e s i t z n a h m e v o n K a n a a n in Kraft treten sollten. Die grammatisch-historische Auslegung argumentirt also ex concessis, wenn sie mit Uebergehung der handgreiflich irrigen Ansichten *Henslers* (Bemerkk. üb. Stellen der Ps. u. d. Genes. S.

416. ff.), der hier Erlebnisse im Lande Gosen sieht; so wie der allen Charakter verwischenden Verallgemeinerungen *Stähelins* (animadverss. quaedam in Iacobi vaticin. Bas. 1826.) palästinensisch-hebräische Verhältnisse als Grundlage erkennt und folgerichtig Jakob wie Mose die Autorschaft absprechend aus dem historischen Hintergrunde die Zeit des Liedes zu bestimmen sucht, den Streit aber über mögliche oder unmögliche Abkunft des Stücks von Jakob denen überlässt, deren specielles Interesse es erheischt, erfolglos diesen sterilen Boden zu cultiviren und weiter noch die Auffassung der Vergangenheit durch einen späteren Dichter mit einem historischen Testimonium zu verwechseln. Bei Beantwortung der Frage über den Verfasser könnte es zunächst Wahrscheinlichkeit finden, das Lied sei vom Verfasser der Grundschrift selbst gedichtet. Denn auf das Engste hängt es mit der älteren Grundlage der Genesis zusammen und man sieht deutlich, wie der Erzähler zuvor C. 48. Jakob in demselben prophetischen Geiste Ephraïms und Manasses Verhältniss feststellen lässt, um 49, 22—26. beide als Stamm Josephs ohne Missverständniss zusammenfassen zu können. Ferner bezieht sich Rubens Uebermuth v. 4. auf C. 35, 22., Simeons und Levis Grausamkeit v. 5—7. auf C. 34, 25. ff. und man könnte sich im Einzelnen noch auf שַׁדַּי (אֵל) v. 25., den bekannten Idiotismus der Grundschrift, beziehen und das dem widerstreitende יְהוָה v. 18. mit *Gramberg* u. a. als Interpolation verwerfen. Im Wesentlichen urtheilen darüber wirklich so *de Wette*, *Gramberg*, *Bleek* (observatt. S. 19.), woneben *Schumann* es dem gegen das Sachverhältniss angenommenen Compilator des Buchs beilegt. Um hierüber zu einem Resultate zu kommen, ist nöthig, das Verhältniss des Segens Jakobs zu dem des Mose näher zu beleuchten. Soviel folgt aus dem eben angeführten Beziehungen im Segen auf vorbereitende Stellen der Grundschrift, dass nicht ein Späterer, etwa der Ergänzer, den *Astruc* hier sieht, sondern der Verf. der Grundschrift selbst das Stück in den Zusammenhang eingereiht habe, aber nicht minder stand auch Deut. 33., dessen höheres Alter *Bleek* in *Rosenm.* Re-

pert. I. S. 25. ff. nachweist und S. 50. dem älteren Pentateuche vindicirt, in der Grundschrift, wie *Ewald* Stud. u. Krit. 1831. III. S. 603. richtig sieht. Denn der Schluss des Deuteron., nicht erst, wie *Bleek* will, von C. 33. an, sondern schon von C. 32, 48. bis zum Ende in strengem Zusammenhange geschrieben, erzählt den Tod Moses, eine Begebenheit, die unmöglich im Plane der Grundschrift fehlen konnte. Man vergleiche ferner C. 32, 46. 47., worin noch ganz der Ton des Deuteronom. vgl. 6, 7. 11, 18. 19. u. a. herrscht, mit C. 32, 48—52. (vgl. 34, 1. ff.), wo der Erzähler den durch die Unterbrechung Num. 28—36. abgerissenen Faden von Num. 27, 12. ff. wieder aufnimt, um an Sprache und Darstellungsmanier einen anderen Erzähler zu erkennen, und zwar den, der sich schon durch die histor. Beziehung auf Num. 20, 12. 13. gegen 14, 22—24. (Ergänzer) als den Verf. der Grundschrift kund giebt. Mitten in diesem Stücke, und ohne irgend eine Spur, die den Ergänzer oder einen späteren Interpolator verriethe, steht nun Deuter. 33., und schon hieraus erweist sich *Hoffmanns* (a. a. O. S. 5.) Ansicht, der Segen des Mose sei vom Verfasser des übrigen Deuteronom. (1—32, 47.) gedichtet, als unhaltbar. Es würde zu weit führen, hier untersuchen zu wollen, ob Moses Segen vom älteren Historiker des Pentateuchs selbst herrühre oder nicht; es genügt für unseren Zweck festzuhalten, dass Moses wie Jakobs Segen *bereits* in der Grundschrift standen, womit das harmonirt, dass schon der Ergänzer Num. 24, 9. das Bild Gen. 49, 9. wörtlich benutzt. Allein auch Deut. 33. steht mit Gen. 49. in einem engeren als blos sachlichen Verhältnisse, so dass hier sicher der Dichter des einen Segen den des anderen vor sich hatte. In beiden werden ungefähr dieselben Verhältnisse berücksichtigt. Es wäre wunderbar, wenn beide Dichter unabhängig sollten darin zusammengetroffen sein, Sebulon die Vortheile des Meeresstrandes, Issachar das ruhige Wohnen in Zelten Deut. 33, 18. 19. Gen. 49, 13—15., Ascher die Ergiebigkeit seines Gebiets D. 33, 24. G. 49, 20. nachzurühmen, und können wir auch nicht mit *Hoffmann* (a. a. O. S. 6. 7.) in den mancherlei Berührungen der Sprache und Bilder überall

Nachahmungen erblicken, so reichen doch die Aussprüche über Joseph D. 33, 13—16. vgl. m. Gen. 49, 25. 26. hin, das Abhängigkeitsverhältniss des einen vom anderen zu dokumentiren. Welcher aber von beiden ist der ältere? *Heinrichs* a. a. O. hält Deut. 33. für das Original und glaubt, der spätere Verf. von Gen. 49. habe darin abgeändert, was die Zeit im Zustande der Stämme bis auf seine Zeiten anders gestaltet hatte; zweifelhaft äussert sich über dies Verhältniss *Justi* (Nationalges. d. Hebr. II. S. 6.) und ebenso noch *Bleek* in *R.'s* Rep. S. 32. f., wogegen die meisten mit *Vater* Comment. III. S. 466. das umgekehrte Verhältniss behaupten und den Segen Jakobs für den älteren halten. Letzteres ist das einzig Richtige, wie allerdings wohl nicht die Sprachfarbe in Gen. 49, 29. vgl. m. Deut. 33, 15., aber sicher die verschiedene Ansicht über Levi ausweist. In Jakobs Segen ist der Priesterstamm untergeordnet, sein Zerstreutsein in Israël ist ein Fluch, den sich das Stammoberhaupt durch seine Grausamkeit vom Patriarchen zuzog; im Segen Moses dagegen ist Levi der gottgeweihete Stamm, den Gott mit Rücksicht auf Num. 20, 1. ff. prüfte, und der sich (vgl. Lev. 21, 1—4. 10—12.) einzig dem Dienste des Herrn ergab. Unrichtig ist die Folgerung, dass Levi zur Zeit des Dichters von Gen. 49. noch nicht könne Priesterstamm gewesen sein (*v. Bohlen* S. 453.), denn dies war sicher eine von Mose selbst den Leviten gegebene Berechtigung (s. *Friedrich* der Segen Jakobs, eine Weissagung des Proph. Nathan. Bresl. 1811. S. 121. ff.), und das Zerstreutwerden in Israël, das unser Dichter kennt, ging eben aus ihrer Bestimmung hervor. Aber soviel ist gewiss, dass die Leviten zur Zeit des Dichters noch nicht zu dem öffentlichen, mit der Zeit immer mehr und mehr wachsenden Ansehn können gelangt gewesen sein (vgl. *Hoffmann* III. S. 19.), wie es der Segen Moses ausspricht. Vielmehr sehen wir uns in Zeitverhältnisse versetzt, wo das Nationalheiligthum nur locker die Stämme zusammenhielt, die Leviten fast heimathslos das Land durchzogen und dem als Priester dienten, der sie gegen Sold in Lohn nahm Jud. 17, 7—12. 18, 4. 19. f. vgl. v. 30.;

und Aarons Nachkommen (1 Sam. 2, 28.) am Nationalheiligthume sich die Verachtung und den Unwillen des Volks zuzogen 1 Sam. 2, 12 — 17. Ein Nichtlevit aus dem Stamme Ephraïm (1 Sam. 1, 1.) tritt als Prophet, Priester und Richter an die Spitze des Volks, und da stand Levi ohne zusammenhängendes Besitzthum wirklich im Nachtheile gegen die Bruderstämme. Erst als die Einheit des Volks errungen, die religiös-politischen Verhältnisse durch Samuëls kräftiges Eingreifen, so wie durch das neu entstandene Königthum geordnet waren, änderte sich die Stellung der Vertreter des Sacrum, als welche wir übrigens immer Leviten finden Jud. 20, 28. 1 Sam. 7, 1. 14, 3. (*Gramberg* Religionsid. I. S. 184. ff.), im Staate so, wie sie Deut. 33. schildert. Im Uebrigen haben sich die Verhältnisse Judas und Benjamins in etwas geändert, Simeon verschwimmt schon in Juda und ist gar nicht besonders mit aufgeführt, während der Segen des Jakob ihn noch nennt, aber schon sehr in Schatten stellt. Aus dem allen dürfte hervorgehen, dass Moses Segen das spätere Product sei, nach den obigen Erörterungen nicht ohne Einfluss des älteren Segens Jakobs gedichtet. Beide Dichter gingen, wie durch die Sache selbst einleuchtet, ein jeder von seiner Gegenwart aus, die poëtisch bearbeitet der eine durch Jakob der andere durch Mose vorhersehen lässt. Beide Dichtungen standen aber, wie wir oben sahen S. 556., bereits in der Grundschrift. Der Verf. der letzteren, möge er nun zugleich Verf. des späteren Segens sein oder nicht, trennt sich dadurch von selbst vom Dichter des älteren und dessen Zeit, so dass wir auf diesem Wege mit Bestimmtheit zu dem Resultate kommen: der Verfasser der Grundschrift ist nicht Dichter des Segens Jakobs, er selbst aber nahm letzteren auf, und verhält sich zu demselben s. S. 555., wie sonst der Ergänzer zu ihm. Vgl. *Ewald* Compos. S. 264.

Hierdurch sind wir der Beantwortung der zweiten Frage über die Abfassungszeit beträchtlich näher gerückt, über welche die Ansichten, vom exegetischen Verständnisse des Einzelnen abhängig, nicht weniger verschieden sind. Doch vereinigen sich die meisten darin, den Segen aus der Zeit der er-

ten Könige abzuleiten und namentlich war er wieder Hävernichs a. a. O., der mit Scharfsinn die davidische Zeit in den einzelnen Andeutungen nachzuweisen suchte. Haben wir indess das Zeitalter der Grundschrift im Allgemeinen richtig bestimmt und im Vorhergehenden das Verhältniss des Segens zu ihr richtig nachgewiesen, so müssen wir eine frühere Abfassungszeit annehmen und würden im Allgemeinen schon eher auf Samuël, den Ephraïmiten, der zu Schilo dem Herrn diente (vgl. damit v. 10. 22. ff.), rathen, als mit *Friedrich* a. a. O. und *v. Bohlen* auf Nathan, wenn es frommte, auf gut Glück eine bestimmte Person herauszugreifen. Für Samuëls Zeit aber vereinigen sich alle Andeutungen. Darauf und auf keine spätere Zeit führt der oben (S. 558.) ausgeführte histor. Hintergrund für den Ausspruch über Levi v. 5 -7.; die Stämme sind zwar im Besitz des Landes, aber der Vertheidigung ihres Gebiets durch Waffengewalt gegen benachbarte Feinde noch nicht überhoben v. 17. 19. 23., ja die Zinspflichtigkeit eines Stammes wird v. 15. erwähnt, wo uns leider die Specialgeschichte verlässt, ein Factum nachzuweisen, das sicherlich nicht später fällt, als die glänzenden Siege Sauls und Davids. Vor allen aber ragen zwei Stämme durch Macht und Einfluss hervor, Juda und Joseph. Ersterer hat ruhmreiche Kämpfe bestanden, ist der unantastbare Sieger, behauptet die Hegemonie in Israël, aber er ist noch nicht Königsstamm, worauf man durch Missverständniss v. 8. 10. gedeutet hat (s. dagegen *Justi* a. a. O. S. 10., *Bertholdt* Einleit. III. S. 792. *Bleek* in *R.'s* Rep. S. 39., observatt. S. 16. ff.), um eine Beziehung auf David zu gewinnen. Auch v. 20. setzt noch nicht einen König in Israël voraus, und die lobpreisende Hervorhebung des mächtigen Beherrschers des Süden kann um so weniger durch Rücksichten auf die davidische Dynastie veranlasst sein, da daneben der politische Rival im Norden (S. 549.), das Haus Josephs, wo nicht über Juda erhoben, doch sicher ihm gleichgestellt wird. Besonders wichtig ist aber dies Hervorheben Josephs für die angegebene Zeitperiode, denn neben der bürgerlichen Wichtigkeit des Doppelstammes war Ephraïm namentlich damals der Centralpunct,

von wo aus die wichtigsten Angelegenheiten des Staats geleitet wurden. Abgesehen davon, dass Samuël selbst, auf dessen Person keine bestimmte Spur führt, Ephraïmit war, zu Rama in seinem Stamme 1 Sam. 7, 17. wohnte und dort seine Pflanzschulen anlegte 19, 20. ff.; war doch in Ephraïm zu Schilo aus alter Zeit her das Nationalheiligthum, der Sammelplatz für das Volk 1 Sam. 1—4., und als solcher wird Schilo unzweideutig noch in unserem Segen v. 10. genannt, als deutlicher Beweis für die vordavidisch-salomonische Zeit. Auch über Saul den Benjaminiten zu Gibea (1 Sam. 9, 21. 11, 4.) hinaus führt der Ausspruch über den Stamm desselben v. 27., wenn wir damit Deut. 33, 12. vergleichen, wo Benjamin gehoben wird und v. 7. Juda zurücktritt. Schlüsslich passt litterärhistorisch dies Product der divinatorischen Lyrik, wie wir sie oben nannten, der Vorgängerin der vollständig entwickelten Prophetie, am besten zu jener Zeit, in welcher das Prophetenthum mit Fleiss cultivirt sich selbstständig zu entfalten anfing. —

Rücksichtlich der Behandlung des Stoffs hebt der Dichter die beiden mächtigsten Stämme Israëls besonders hervor. Von den übrigen weiss er nur wenig zu berichten, und die Etymologie wird wieder zu Hilfe genommen, um das wenige daran anzuschliessen. Natürlich concurriren dabei aber die Anrechte, welche eine frühere oder spätere Geburt gewährt, und somit bedarf es der Erklärung, wie namentlich Juda, der vierte Sohn Jakobs, seine älteren Brüder übertroffen habe. Der Dichter geht, um diese zu geben, zurück zu den Nationalsagen über die nachmaligen Stammoberhäupter, in denen sich, hier nothwendig streng nach dem Alter geordnet, Ruben, Simeon, Levi theils am eigenen Vater versündigen, theils andere Verbrechen auf sich laden, wodurch sie sich unwürdig zeigen, den Vortritt im Volke zu erhalten, und so ist der erste Theil v. 3—7. nicht zufällig damnativ, um alle Vorrechte auf Juda v. 8—12. übergehen zu lassen. Die Juda folgenden Söhne sind von minderem Interesse und darum nicht streng chronologisch nach der Majorität geordnet, wiewohl in soweit sich eine Sachordnung zu erkennen giebt, dass die

vier

vier Söhne der beiden Kebsweiber v. 16 — 21. den Söhnen der Lea v. 13 — 15. nachfolgen. Den Beschluss machen die jüngsten Söhne Jakobs, Joseph und Benjamin. Um des Ersteren nachmalige Grösse zu motiviren, geht der Dichter nicht undeutlich wieder v. 26. auf des Stammvaters in der Volkserinnerung so hoch gefeierte Person zurück. Seine persönlichen Verdienste sichern seinen Nachkommen im Sinne des Dichters ihre Vorrechte. —

Neben den Kommentatoren der Genesis bearbeiteten dies Kapitel: *H. Venema* dissertt. select. ad sacr. script. V. T. Leovard. 1750. — *Hooper* de benedictione Iacobi im Museum Hagan. I. S. 357. — *Durell* the hebrew text of the parallel prophetics of Jacob and Moses relating to the 12 tribes. Oxf. 1763. — *W. A. Teller* Uebersetz. des Seegen Jakobs u. Mosis u. s. w. Halle 1766. *Dess.* Notae criticae et exeget. in Gen. XLIX., Deut. XXXIII. cet. Halle 1766. — *Schulz* Proben morgenl. Poësien (St. 1.). Leipz. 1770. — *G. Chr. Knapp* Vaticinium Iacobi. Halle 1774. — *G. A. Horrer* Nationalgesänge der Israël. Leipz. 1780. — *Herder* Briefe das Stud. der Theolog. betreffend Th. 1. S. 64. ff. (Ausg. v. 1785.) u. dess. Geist der hebr. Poësie. Th. 2. S. 187. ff. — *Hasse* im Magazin für bibl. orient. Literat. Th. 1. Königsb. 1788. — *J. E. Chr. Schmidt* Eins der ältesten u. schönsten Idyllen des Morgenlandes 1 B. Mos. 49. Giess. 1793. — Die Dissertatt. von *Plüschke* u. *Mössler* sind S. 554., die Bearbeitt. *Justis* S. 557., *Stähelins* S. 555., *Friedrichs* S. 557. angeführt. — *Fischer* diss. de benedict. filiorum Israëlis, Gen. XLIX. Würzb. 1814. — Hierher gehören noch die Erklärungen der mess. Weiss. von *Scherer* u. *Jahn* (Bd. 2.). — Einen Commentar begann: *Aurivillius* Oratio morientis Iacobi (V. 1 — 10.) in den Dissertt. ed. *Michaëlis*. Gött. 1790. — Einzelne Stellen behandeln: *Hensler* in den S. 554. angef. Bemerkk., *W. Green* krit. u. exeget. Kommentar über einige poët. Stücke d. A. T., aus d. Engl. von *Roos* Giess. 1784., *Hoffmann* zu Deut. 33. s. S. 554.

Zu den Septuaginta: *Grabe* Anmerkk. über 1 Mos. 49., mitgetheilt von *Bruns* in *Eichh.* Repert. Th. 4., *Stroth* Beiträge z. Krit. der Sept., ebend. Th. 2. S. 95. f. — Einen samaritanisch-arabischen Commentar giebt *Schnurrer* in *Eichh.* Repert. Th. 16. — Ueber die messianische Auslegung des Ganzen (im Geiste von *C. Lud. Franckes* tentamen demonstrationis, quod Iosephus, Israëlis filius, fuerit typus Messiae admodum perfectus. Halle 1756.) urtheilt schon richtig *Tellers* Seegen Jakobs (s. o.) S. 20. ff. Vgl.: Krit. Untersuchungen, ob die sogen. Weissag. Jakobs vom Messias handle? 1789. — Schlüsslich sei im Vorbeigehen noch der Auffassung des Verf. des Horus (bei *Justi* a. a. O. S. 16.) gedacht, der im Segen Jakobs eine ägypt. Alle-

gorie der zwölf Sternbilder des Thierkreises erkennt. Diese längst verworfene Ansicht ist in neuester Zeit wieder aufgewärmt von *Nork* Braminen u. Rabbinen (Meiss. 1836.) S. 307. ff. Dina wird dabei als Jungfrau mit aufgenommen, und die kühne Hand des Forschers greift selbst den alten Zodiakus an und versetzt ganz stillschweigend das Sternbild des Krebses (Sebulon) mit dem des Löwen (Juda), wie schon aus der Titelvignette zu ersehen!

V. 1. Mit diesem Verse leitet der Erzähler das nachfolgende Gedicht, das erst v. 2. mit dem Aufrufe des Vaters an seine Söhne beginnt, ein, um so passender, da nun von der Bestimmung des Verhältnisses des einen Doppelstammes C. 48. zu allen Stämmen fortgeschritten wird. — יִקְרָא = יִקְרֶה C. 42, 4. Ueber die Form des Satzes Ew. §. 592. — בְּאַחֲרִית הַיָּמִים d. h. *in später Folgezeit*; wie Jes. 2, 2. Hos. 3, 5. Num. 24, 14. und öfter in Prophetien. Vgl. damit *Hitz.* zu Jes. S. 24.

V. 3. 4. Ruben. Er ist der Erstgeborne Jakobs und durch das Recht der Geburt zum ersten und besten Segen bestimmt. Er ging aber im Sinne des Dichters (S. 560.) seines Vorrechts verlustig, weil er sich in seiner Leidenschaftlichkeit an den Rechten seines Vaters verging C. 35, 22. So zerfällt der Ausspruch über Ruben in zwei Theile, deren einer V. 3. eben so nachdrücklich die Würde der Erstgeburt hervorhebt, als der andere V. 4. das wirklich ertheilte Vorrecht abläugnet. — רֵאשִׁית אוֹנִי *Erstling meiner (Mannes-) Kraft* = כֹּחִי vgl. Jes. 40, 26., ist wie Deut. 21, 17. Ps. 78, 51. 105, 36. s. v. a. בְּכֹרִי, bei den Sept. *ἀρχὴ τέκνων μου*, und אוֹן kann in diesem Zusammenhange eben so wenig *λύπη* Aq., *ὀδύνη* Sym. vgl. C. 35, 18. bedeuten, als die Schlussworte: *Vorzug an Hoheit*, *Vorzug an Macht* in malam partem mit den Sept. (s. *Boysen* Syst. d. hebr. Philol. z. St., *Grabe* a. a. O. S. 8.) auf Unerträglichkeit und Frechheit (Heftigkeit *Horrer*) Rubens gehen können. עַז (nur hier) ist hinlänglich durch שְׂאֵת, wie Ps. 62, 5. Hiob 13, 11. 31, 23., als *κράτος* 1 Petr. 4, 11. 5, 11. bestimmt, und dazu kommt das häufigere עֹז nie, auch Koh. 8, 1. nicht, in übelem Sinne vor. Die „Hoheit und Macht“ auf das doppelte Erbtheil (S. 419.), das an Joseph

C. 48, 22.; und die Herrschaft, die an Juda übergegangen sei, zu beziehen, ist eine nur halb wahre aber alte Deutung, die schon 1 Chr. 5, 1. 2. vorhanden ist, vom samar. Comm. bei *Schnurrer* a. a. O. S. 158. und den Targumisten durch das auf Levi übergegangene Priesterthum ergänzend weiter verfolgt. — Schroff gegenüber stellt V. 4. den Tadel, den Ruben durch seine Leidenschaftlichkeit verwirkte, und der Dichter malt vortrefflich den Unwillen des Vaters, der noch beim Andenken an die That in Zorn versetzt sich mit Abscheu vom Thäter abwendet. פַּחַז כַּמַּיִם ist mehrfach in unrichtige Beziehungen gestellt, in sofern man die Worte eng mit dem Schlusse des vorigen Verses verband (*Cleric. Herd. Vat. Plüsch. Just.*), um das Zerrinnen des Erstgeburtsrechts dadurch angedeutet zu finden, oder doch den energischen Ausdruck in das Verb. fin. mit Sept. Aq. Sym. Onk. Syr. Vulg. auflöste, welches der sam. Text geradezu hineinemendirt פָּחַזְתָּ, gebilligt von *Teller* N. cr. S. 40. u. a. Richtig hat aber schon der mas. Text die fraglichen Worte zum Gegensatze gezogen und פַּחַז als Subst. vokalisirt, womit nach dem Zusammenhange deutlich ein Prädikat Rubens gegeben sein muss. Vortrefflich drücken übrigens die Sept. den Begr. von פחז durch ἐξυβρίζειν aus, welches von überströmenden Flüssen, wie von Anmassungen und Uebermuth gesagt wird. Ebenso ist פַּחַז ursprünglich *überbrausen*, unserem Bilde gemäss vom Wasser (ὑπερζέω Sym.), dann nach Analogie von بغي (vgl. בָּעָה), זוד u. a. vgl. *Aurivill.* S. 193. übertragen auf überbrausende Leidenschaft, auf Hochmuth Jer. 23, 32. Zeph. 3, 4. vgl. فخر, Widerspenstigkeit im Chald. bei Jon. Deut. 32, 15., Ausschweifungen und Unzüchtigkeit, wie ܦܚܙܐ, ܦܘܚܙܐ = ἀσέλγεια 2 Cor. 12, 21. Eph. 4, 19. (*Vitring.* Obs. sacr. lib. 1. S. 168.) vgl. noch اغتلم und غيلم. In diesem Sinne wird Ruben von Jakob ein *Sprudel wie Wasser* genannt, wo der Vergleichungspunct unmöglich im Leichtsinne liegen kann, wie v. *Bohl.* will, sondern einzig im Ungestüm der Leiden-

gorie der zwölf Sternbilder des Thierkr chh. Biblioth. X. S. 62.
verworfene Ansicht ist in neuester Zei
Braminen u. Rabbinen (Meiss. 1836 יֶתֶר v. 3. heisst es weiter
als Jungfrau mit aufgenommen angestammten Vorzug
greift selbst den alten Zodiakus ar at ist, richtig von Aq. μι
Sternbild des Krebses (Sebu
schon aus der Titelvignette zu ρισσότερος) übersetzt, ein Ge-

V. 1. Mit diesem fehlen kann. S. indess *Ewald*
folgende Gedicht, das nimt es als *übrigbleiben* und die
ters an seine Söhne schen Lesart (אל־תותר), s. *Grabe*
nun von der Bestim mit steigendem Affect der schon er-
pelstammes C. 48 d aus dem Affecte der erregten Rede er-
— יִקְרָא = יִקְרָה app die abgerissene Form: *da entweihe-*
Ew. §. 592. — (מִשְׁכָּבִי) — *mein Lager bestieg er*, als
wie Jes. 2, unwilligen Abwendens. Einzig richtig ist
Prophetien 6, 1. mit den Accenten עָלָה zu יְצוּעִי (*mein*
V. 2 *Ps.* 63, 7. m. 4, 5.) zu ziehen, und ersteres
durch d Saad. übergangen) so wenig als Subst. *Ueber-*
bestim oder *Nichtswürdiger* (עלא *Mössl.*)! zu fassen, als
seine Syr. Onk. Jon. in die zweite Person aufzulösen,
sch als Part. עֹלָה, als Inf. עֲלֹה (*Dathe, Plüschke* u. a.)
2 kalisiren. — Die Zurücksetzung Rubens erklärt sich
länglich aus der polit. Unbedeutendheit des Stammes.
r lebte ausserhalb des eigentlichen Kanaan im Osten des
Jordan, durch den Arnon südlich von den Moabitern,
durch die Wüste östlich von den arabischen Beduinen ge-
schieden, in einem bequemen Weidelande Num. 32, 1. in
aller Ruhe des Nomadenlebens, unbekümmert um die
Kämpfe der Brüder Jud. 5, 15. 16. und schon früher ein-
mal sich mit Gad und Ostmanasse Jos. 22, 10. ff. von den
übrigen trennend. Von den Heldenthaten des Stammes
gedenkt nur der Chronist (1, 5, 19.) der Kriege mit den
Hagarenern zur Sicherstellung seines Gebiets, ohne dass
er selbst in religiöser oder politischer Hinsicht je zu eini-
gem Einflusse gekommen wäre. Dass Ruben es einmal
versucht habe, sich zum herrschenden Stamme aufzuwer-
fen, wie *v. Bohl.* aus dem dem Stammvater zur Last ge-
legten Verbrechen folgert, liegt sehr fern.

V. 5—7. **Simeon und Levi.** Auch sie können, nach dem Erfolge geurtheilt, nicht die Ruben abgesprochenen Vorrechte erhalten, da sie sich C. 34. zu einer tadelswerthen Grausamkeit verleiten liessen. Wie sie dort zusammenhandeln, werden sie hier zusammengestellt und nicht ohne Nachdruck אַחִים wahre *Brüder* genannt. — Ueber die Variante בִּלוֹ v. 5. st. כְּלֵי urtheilt schon *Teller* N. cr. S. 28. richtig. — Schwieriger das *ἅπ. λεγ.* מְכֵרֹתֵיהֶם. Urgirt man כְּלֵי חָמָס im eigentlichen Sinne, wie כְּלֵי מָוֶת Ps. 7, 14., so liegt es nahe, an *Schwerter* zu denken, wie es der pers. Uebers., Hier. z. St. in Uebereinstimmung mit Jarchi und R. Elieser und von *Arias Montan.* bis auf *Gesenius* und *v. Bohlen* die meisten Neueren verstehen. Indess hat keiner der älteren Uebersetzer das Wort so aufgefasst, und es ist den jüd. Interpreten noch wohl bekannt, dass diese Auslegung ohne weitere Auctorität auf Combination mit *μάχαιρα* beruhe (s. *Ges.* Lex. man.), welche man durch Ableitung beider von כּוּר *perfodit* zu rechtfertigen sich die vergebliche Mühe gegeben hat. Verständiger hält *v. Bohlen* מְכֵרָה für ein Lehnwort aus dem Griech., und sucht das Eindringen desselben durch frühzeitige Verbindungen der Israëliten mit den Philistäern und dieser mit Phöniciern und Hellenen zu erklären, die Schwierigkeiten von Seiten der Sprachgeschichte aber durch die Bemerkung zu beseitigen, dass der Hebräer zur Zeit der Abfassung unseres Liedes noch so weit in der Bearbeitung der Metalle zurückgewesen sei, dass er seine Pflugscharen u. s. w. von den Philistäern habe entnehmen müssen 1 Sam. 13, 19., — ohne zu bemerken, dass dies der Stelle gemäss eine von Seiten der Philistäer gestellte Friedensbedingung war und daher vielmehr umgekehrt die den Hebräern abgesprochene Fertigkeit voraussetzt. Die übrigen angeblichen Lehnwörter fallen unter die Kategorie der schon von *Plüschke* S. 17. angeführten und beweisen gar nichts. Für מְכֵרֹתֵיהֶם nehmen es Syr. und Onk.; nach verschiedener Auffassung dieses Worts (s. *Rosenm.* z. Ez. 16, 3.) ersterer als ܡܢ ܟܝܢܗܘܢ *e natura*

eorum (und wenig verschieden *Schum.s* **Charakter** als **infossum** von כּוּר), letzterer = אֶרֶץ מְגוּרֵיהֶם. Die Sept. (ἐξαίρεσις vgl. *Grab.* S. 13.) scheinen an מכר zu denken, welche Ableitung durch gewichtige Auctoritäten *Ludolf, de Dieu, Schultens, Gesenius* (vgl. Lex. man. S. 573.) empfohlen, mit vielfacher Variation der Bedeutung von neueren Interpreten befolgt wird. Von ܡܟܪ *verloben* (מהר) Mat. 1, 18. soll es auf die treulos beobachteten Ehebedingungen C. 34, 13. ff. gehen (*Mössl.*), von መከረ: *consilium cepit*, مكر *dolum struxit* leitet man, passend für den Sinn, die Bed. *listige Anschläge* ab (*Auriv.*, *Kn.*, *Maurer* u. a.) nur dadurch unzulässig, dass מְכֵרֹתֵיהֶם mit langem Suff. unmöglich für מְכֵרֹתָם gesagt sein kann Ew. §. 431., wogegen die Beispiele in *Ges.* Lehrg. S. 595. f. blos eine Form מְכֵרֹתָיו als möglich nachweisen, was Niemand in Abrede stellt. Das stabile Zere führt vielmehr auf eine Form wie מְגֵרָה, מְאֵרָה, vom Stw. כּוּר *sich drehen, wenden, in Kreisbewegungen gehen* (כִּרְכֵּר, כִּכָּר), wovon sich מְכֵרָה *Windung* d. h. *arglistige Handlungsweise* eben so richtig ableitet, wie תַּחְבֻּלוֹת Prov. 12, 5. von חָבַל, חִידָה Dan. 8, 23. von חוּד. Dieser Auffassung angemessen reden C. 34, 13. die Brüder בְּמִרְמָה, und missbilligt Jakob sofort v. 6. ihre Pläne und Entschlüsse. Wie endlich arglistige Ränke können כְּלֵי חָמָס genannt werden, zeigt die ähnliche Stelle Jes. 32, 7. Im Arab. ist كرّ c. على *wider Jem. anspringen* (vgl. كرّة *der Angriff*), wovon *Hitzig* Psalm. I. S. 37. ausgehen will.

V. 6. In keiner Weise will Jakob mit den grausamen Entschlüssen des genannten Bruderpaars etwas gemein haben. Ueber כְּבֹדִי vgl. Ps. 16, 9. 57, 9., ein Ausdruck wie יְחִידָתִי Ps. 22, 21., s. Ew. kr. Gr. S. 305. Die Constr. m. d. Fem. nach Ew. §. 366. — Das zweite Hemistich giebt als Grund die C. 34. verübte Grausamkeit an. בִּרְצֹנָם (ἐν τῇ ἐπιθυμίᾳ αὐτῶν Sept.) ist durch das parall. בְּאַפָּם als der uneingeschränkte Wille, *Zügellosigkeit* bestimmt. Keineswegs verlangt aber der Parall.

weiter das dem poëtisch im Sing. gestellten אִישׁ (اُناس *multitudo hominum* Saad.) entsprechende שׁוֹר mit *Pl.*, *Mössl.*, *Schum.*, *v. Bohl.* u. a. uneigentlich von *Fürsten*, *Helden* oder specieller von Chamor C. 34, 2. vgl. Ps. 68, 31. *Gesen.* z. Jes. 14, 9. zu verstehen. Wie die Geschichtserzählung C. 34, 28. 29. durch Sim. und Levi alle Männer zu Sichem ermorden und alle Habe mit fortschleppen lässt, so lässt hier der Dichter dem ersteren gegenüber sie alles unbrauchbar machen, was sie nicht mit fortbringen konnten. Denn עִקֵּר ist Jos. 11, 6. 9., wonach 2 Sam. 8, 4. zu deuten, dem Rosse *die Hessen durchhauen* (νευροκοπεῖν Sept.) = عقر, ein öfters angewandtes Vernichtungsmittel, hier vom Stiere, wie das synon. ܥܩܪ Bar-Hebr. S. 220. vom Maulthiere. Zu der Erklärung: *sie zerstörten* (= ܗܕܡܘ) *die Mauer* (שׁוּר) Aq. Sym. Syr. u. a. ist kein Grund. — Dieser Uebermuth ist V. 7. fluchwürdig, und Sinn und Zusammenhang sprechen hier so deutlich für אָרוּר des masor. Textes vgl. C. 9, 25., dass es nur der Erwähnung bedarf, wie der sam. Text durch die Aenderung אַדִּיר im apologetischen, dem auch von den Targumisten verfolgten Interesse den ganzen Ausspruch in eine rühmende Anerkennung der Tapferkeit zu verwandeln sucht. S. b. *Schnurr.* S. 160. ff. קָשָׁתָה wird der Zorn genannt, *hart* = עַז (wie Prov. 21, 14.) vgl. *Hitz.* z. Jes. S. 581., wodurch גְּרָל־חֵמָה Prov. 19, 19. gerechtfertigt werden kann. — Folge des Fluchs ist ihr Zerstreutwerden in Jakob = Israël d. i. dem unter die Stämme vertheilten Kanaan. Hierin erkennt der Hebräer etwas unbequemes und lästiges, was unser Dichter als Strafe für ein Vergehen der Stammväter auffasst. Simeon nämlich, ein nur schwacher Stamm vgl. Num. 26, 14., erhielt seine Wohnsitze inmitten des Stammes Juda Jos. 19, 1., doch ohne zusammenhängende Gränze. Nur neunzehn Städte mit ihren Stadtgebieten wurden ihm zuerkannt ib. v. 2—8., und selbst hierin war wohl nie eine scharfe Trennung vgl. Jos. 19, 2—6. m. 1 Reg. 19, 3. 1 Sam. 30, 30. 27, 6., so

dass schon bei der Spaltung des Reichs 1 Reg. 12, 21. 23. der Simeoniten nicht mehr gedacht wird, die wir doch unter Hiskia sich in Seïr ansiedeln finden 1 Chr. 4, 28. ff. So ging Simeon in Juda auf und konnte nie ein politisch einflussreicher Stamm werden, was unserem Dichter vorschwebt, später im Segen Moses schon gar nicht mitgenannt. Ein ähnliches Schicksal würde Levi gehabt haben, wäre nicht mit der Regulirung der Staatsverhältnisse Moses Vermächtniss an diesen Stamm (S. 557.) zum mächtigsten Hebel seines Ansehns geworden. Auch er erhielt kein zusammenhängendes Grundeigenthum, sondern mit den Obliegenheiten des Kultus beauftragt, war der Stamm in 48 Städten zerstreut in ganz Israël Num. 35, 2. ff. Jos. 21, 4. ff. Er theilte das Loos Simeons und empfand die Nachtheile des Mangels an zusammenhängenden Gränzen in den S. 557. beschriebenen Zeiten, die unser Dichter vor Augen hat, wie wir mit Rücksicht auf Deut. 33. oben zu zeigen suchten. Dies war Folge des väterlichen Fluchs nach hebr. Auffassungsweise, dessen Veranlassung in einem Factum der Urgeschichte, das mit Gräuelthaten der später in Ephraïm wieder entarteten Priesterschaft Hos. 6, 9. nichts gemein hat, gesucht wird.

V. 8—12. Juda. Er, der vierte Sohn Jakobs, erwuchs zum mächtigsten und angesehensten Stamme, und darum muss Jakob gerade ihn vor allen anderen hervorheben und ihm die Vorzüge segnend beilegen, die er den älteren Brüdern absprach. Uebrigens wird mit wahrhaft dichterischer Anschauung Juda hier geschildert als der mächtige Sieger und Vorkämpfer seiner Brüder, als der unnahbare Löwe, der in sicherer Ruhe seinen Raub verzehrt, als der beglückte Stamm, der in Ewigkeit die Früchte seiner Vorrechte geniessen soll.

V. 8. *Juda du, dich preisen*, s. S. 406. — Das Wortspiel mit יְהוּדָה und יָדָה wie C. 29, 35. Im Uebrigen sagt der Vers zweierlei aus: Sieg Judas über die nicht-israëlit. Feinde (עֹרֶף wie Ex. 23, 27. 2 Sam. 22, 41. Jer. 48, 39.), und den Vorrang unter den Bruderstämmen

(s. v. 10.); wobei nicht ohne Absicht בְּנֵי אָבִיךָ st. אַחֶיךָ gesagt zu sein scheint, um alle Brüder, ohne Rücksicht auf die Mütter, zu bezeichnen. Vgl. Cant. 1, 6. Beides führen V. 9. u. 10. weiter aus. — Zuvörderst ist Juda gedacht V. 9. als der unantastbare Held unter dem Bilde des Löwen (Deut. 33, 22.), der vom Raube sich zu seinen Schlupfwinkeln erhebt (עָלָה) vgl. Num. 23, 24., in sicherer Ruhe sich niederlegt (רָבַץ s. S. 104.) und von Niemandem darf aufgeregt werden vgl. Num. 24, 9. Hiob 41, 1. m. Deut. 33, 20. Man kann so wenig hier an die fortgehend steigende Macht Judas bei den Ausdrücken גּוּר und אַרְיֵה denken, als an לָבִיא *der* im Angriffe furchtbareren *Löwinn*, wofür der Syr. wieder ܐܪܝܐ ܠܒܝܐ setzt, im Bilde Anstoss nehmen. Denn wie Hiob 4, 10. 11. sind die verschiedenen Gattungen zusammengestellt, um das Bild vom Löwen überhaupt zu vollenden, welches, wie es oft vom furchtbaren, muthigen und unerschrockenen Feinde Ps. 7, 3. 22, 17. 22. 57, 5. 58, 7. Jes. 38, 13. 5, 29. vgl. 31, 4. Hos. 13, 7. 8. gesagt wird, ebenso den Helden 2 Sam. 23, 20., das heldenmüthig erstarkende Volk u. a. darstellt Num. 24, 9. Ez. 19, 2. ff., wie im Arab. ليث Ham. S. 10. 383. Vgl. *Gesen.* zu Jes. I. S. 851. *Credner* z. Joël S. 109. ff. Aehnlich ist der unbändige Beduine C. 16, 12. mit dem Waldesel verglichen, wie Ham. S. 33. mit dem Kameelhengst, unten v. 27. Benjamin mit einem gefrässigen Wolfe vgl. Hab. 1, 8., wie Ham. S. 383. der furchtbare Angreifer mit der Hyäne (سبع), Hos. a. a. O. ist dem Löwen der Parder beigeordnet, wie Ham. S. 82. تنمر *wie der Parder wüthen* von muthigen Streitern gesagt ist, vergl. لايث, استليث Tebr. z. Ham. S. 11., u. a. m. — Den zweiten Theil von v. 8. führt

V. 10. weiter aus: nie soll Judas Herrschaft aufhören [3]. Dies ist der Sinn, der in vier parallelen

3) Den ganzen Ausspruch über Juda behandeln: *G. Zirkel* diss. super benedictione Judae Gen. 49, 8—12. insigni de Messia ora-

Versgliedern ausgeführt wird. Zunächst bedarf es keines Beweises, was aus dem Satzverhältnisse einleuchtet, dass gegen *Michaëlis* לֹא־יָסוּר zugleich zum parallelen Versgliede zu ziehen ist, in welchem מְחֹקֵק dem שֵׁבֶט entspricht. Letzteres, *das Scepter*, ursprünglich ein Stecken zum Schlagen (vgl. noch Num. 24, 17. Ps. 2, 9.) ist Insigne dessen, der die Macht zum Schlagen hat, daher überhaupt Insigne der obersten Gewalt Zach. 10, 11. Jes. 14, 5. Ps. 45, 7. Am. 1, 5. 8. *Auriv.* S. 246. f., und das parall. מְחֹקֵק (*der Gesetzgeber* Jes. 33, 22., الرسم Saad.) *der Heerführer* Jud. 5, 14. vgl. v. 9. setzt entweder jenem den gegenüber, der das Scepter führt, oder ist selbst der *Herrscherstab* Ps. 60, 9. 108, 9. Num. 21, 18., wie umgekehrt die Sept. beides ohne den Sinn zu ändern persönlich auffassen ἄρχων und ἡγούμενος. Nicht soll also die Herrschaft weichen *von Juda*, und soviel ist klar, dass das parall. Glied den allgemeineren Ausdruck specieller durch מִבֵּין רַגְלָיו erklärt, so dass das Suff. auf יְהוּדָה, nicht, wie einige wol-

---

culo. Würzb. 1786. — *Ammon* bibl. Theol. Bd. 2. — V. 10 — 12. *Kern* Erkl. der Weissagung Jakobs von Christo Jesu. Gött. 1786. — *Benzenberg* bibl. Entdeckungen u. Ansichten I, 1. u. 2. (1803. u. 6.) — Ueber V. 10. allein: *Ludolf* מְחֹקֵק יְהוּדָה אֵיכָּב h. e. dux Iudaeorum sublatus. Jen. 1674. — *Diecmann* de legislatore a medio pedum Iudae ante adventum Christi non recedente. Stadae 1689. — *Seiler* super Iacobi morituri verba Gen. 49, 10. ומחקק מבין רגליו comment. Erl. 1776. — *Alting* Schilo. Franeck 1660. — *Müller* de Schilo in Silenum cet. converso. Ulm 1667. — *Edzard* Iacobi patriarchae de Schiloh vaticinium. Lond. 1698. — *Neumann* de Schilo principe Davidis. Wittb. 1704. — *Vriemoet* diss. de Schilo. Ultraj. 1722. — *Huth* Iacobaeum de Schilo vaticinium. Erl. 1745. — *Uri* de rege feliciter regnante Schilo. Harderov. 1755. — *Weickhmann* de Schilo. Wittb. 1766. — *Nagel*, Altorf 1767. — *Gülcher*, Leipz. 1774. — *Linck*, Giess. 1774. — *Milow*, Hamb. 1777. — *Medhurst* in der Bibl. Hag. II. S. 297. — Ein Ungenannter in *Weplers* philol. u. krit. Fragm. Hft. 3. S. 30. ff. 1783. — *Wirsing*, Altorf 1785. — *Coing*, Marb. 1791. — *Hufnagel* in *Eichh.* Repert. XIV. S. 235. — *Muhlert* in *Keil* u. *Tzsch.* Anal. II, 3. S. 47. — *Hengstenberg* Christologie. I. S. 63. ff.

len; auf den ruhenden Löwen v. 9. geht. Schon die Sept. (Hieron.) nehmen den Ausdruck מִבֵּין רַגְלָיו, den Aq. (*ἀπὸ μεταξὺ ποδῶν αὐτοῦ*) und Syr. (ܡܢ ܒܝܬ ܪ̈ܓܠܘܗܝ) buchstäblich beibehalten, in dem Sinne *ἐκ τῶν μηρῶν αὐτοῦ* (d. i. מֵחֲלָצָיו), und die chald. Interpreten und der Perser drücken bestimmter *Enkel*, *Nachkommen* aus. Auf den Grund dieser Auctoritäten wird בֵּין רַגְלַיִם als Euphemismus für *die Zeugungsorgane* figürlich für *Nachkommenschaft* (*Vat.*, *Plüsch.*, *Gesen.* s. v. בֵּין) genommen und durch Deut. 28, 57. unterstützt, obschon bereits *Seiler* a. a. O. treffend nachweist, dass die Redeweise: *die Nachgeburt, welche zwischen ihren Beinen hervorgegangen*, einzig nur vom Weibe zu sagen möglich, keine Analogie zu jenem Euphemismus gebe, vom Manne auch nur יֹצֵא יְרֵכוֹ' מֵחֲלָצָיו u. a. (s. S. 323.) vorkomme. Leichter scheint sich ein passender Sinn so zu ergeben, dass מִבֵּין רַגְלָיו = מִמֶּנּוּ genommen wird, und man hat sich dabei sowohl mit *Ernesti* opusc. phil. S. 193. auf *ἐκ ποδῶν ἀπέρχεσθαι* (was *Gesenius* Thes. I. S. 204. als nicht analog verwirft), als auch auf ähnliche Wendungen בֵּין יָדַיִם Zach. 13, 6. = بين يديه bezogen. Doch täuscht die Analogie, da bei dem, was man zwischen den Händen also *vor sich* hat, יָדַיִם keinesweges unsignificant, vielmehr den Wendungen בֵּין עֵינַיִם *vor der Stirn* Ex. 13, 9., בֵּין שָׁדַיִם *am Busen* Cant. 1, 13., בֵּין כְּתֵפַיִם *auf dem Rücken* 1 Sam. 17, 6. analog steht, während bei בֵּין רַגְלַיִם keine solche Beziehung vorhanden ist und Stellen, wie Jer. 30, 21., ausweisen, dass man im postulirten Sinne מִמֶּנּוּ = מִקִּרְבּוֹ sagte. *Herder*, *Justi*, *Schum.*, *v. Bohl.* haben daher mit Recht den Begriff von רַגְלַיִם urgirt, und ersterer vergleicht den auf gr. Antiken und persepolitan. Denkmälern vorkommenden, auf dem Throne sitzenden Fürsten, mit dem langen Herrscherstabe zwischen die Füsse gelehnt. Doch ist 1 Sam. 18, 10. f. (vgl. m. 1 Reg. 22, 10.) näher betrachtet der Uebertragung dieser Verhältnisse auf das jüd. Alterthum wenig günstig. Dabei ist festzuhalten,

was neuerdings *Bleek* observ. S. 16. nachdrücklich hervorhob, dass hier noch gar nicht vom Königthume im Stamme Juda die Rede sei, sondern von der Hegemonie des Stammes, die sich historisch noch aus Num. 2, 3. ff. 10, 14. Jud. 1, 2. ff. 20, 18. nachweisen lässt. Wie nun שֵׁבֶט und מְחֹקֵק vornehmlich auf die Feldherrnwürde gehen, so muss auch מִבֵּין רַגְלָיו dieselben Verhältnisse näher bezeichnen, und kann allerdings auch nicht die Lesart mit *Ludolf*, *Morin.*, *Cleric.* u. a. nach dem Cod. Sam. in מִבֵּין דְּגָלָיו (wofür indess der sam. Comm. S. 169. من بين رجليه hat) verändert werden, so ist doch der Sinn dem Zusammenhange einzig angemessen, und schon *Huth* a. a. O. S. 41., *Seiler*, *Ewald* kr. Gr. S. 615. gehen richtig von רַגְלִי Ex. 12, 37. Jud. 20, 2. 1 Sam. 4, 10. 15, 4. 1 Reg. 20, 29., רַגְלִים Jer. 12, 5. d. i. *das Fussvolk* im Heere, = ܪܓܠܝܐ Bar-Hebr. S. 403. 407. 413. aus, und bestimmen den Sinn: *non cesset ex peditibus Iudae imperium gerens* h. e. *manebit Iudae tribus inter relicuas princeps.* Der Einwand *v. Bohlens*, dass hier der Dual (!) sehr seltsam gebraucht wäre, erledigt sich wohl von selbst. — Dieser Vorrang Judas soll dauern:

עַד כִּי־יָבֹא שִׁילֹה, eine der vielbesprochensten Stellen des A. T., welche in dem lebhaften Streite über Vorherverkündigung des persönlichen Messias eine Hauptstelle einnimt, aber doch nur von wenigen der S. 561. u. 570. genannten Commentatoren frei von dogmatischem Einflusse und zugleich mit der erforderlichen sprachlichen Genauigkeit behandelt ist. Es wäre zwecklos, jetzt noch auf die wunderbaren Einfälle *Müllers*, *Gulchers*, selbst *J. D. Michaëlis'*, *Hufnagels* u. a. (vgl. *Auriv.* S. 260. ff. *Justi* S. 51. ff. *Hengstb.* S. 64. ff., *Rosenm.* u. *Schum.* z. St.) eingehen zu wollen, und wir können uns dabei begnügen, nur die wenigen Erklärungen, welche eine wissenschaftl. Prüfung fordern, näher zu beleuchten. Unter den vorkommenden Varianten, welche nach ihren Auctoritäten gesichtet vornehmlich *de Rossi* Variae lectiones. IV. S. 216.

ff. u. *Jahn* Einl. I. S. 514. zusammengestellt haben, gebührt allerdings nicht dem im masoreth. Texte gewöhnlichen שִׁילֹה, in einigen Msc. שִׁילוֹ geschrieben, der Vorzug, sondern die ältesten und besten Auctoritäten weisen שלה, mit der Randglosse in wenigen Msc. שלו, nach. Neben dem samar. Cod. u. den besten hebr. Hdschrr. gehen von dieser Lesart Sept., Aq., Theod. (vgl. *Drusius* Critt. Ss. S. 422.); Syr., Onk., Targ. Hieros., Saad., wahrscheinlich auch Jonath. aus, und selbst *qui mittendus est* (שלח) in der Vulg. ist in seiner Entstellung ein Testimonium für dieselbe Lesart. Vergebens bemüht sich *Buxtorf* Anticr. S. 714. schon dem Onk. die von der Masora angenommene Orthographie unterzuschieben, welche erst verhältnissmässig spät (Ar. Erp. شيلا, Gr. Ven. *Σιλῶν*) nachzuweisen ist, und hier auch in samar. Texten, wie der sam. Comm. S. 169. zeigt. Könnte die Uebereinstimmung der A. Uebb. mehr beweisen, als nur die ältere Gestalt des Textes den Consonanten nach, so würden *Jahn* und *v. Bohlen* Recht haben, wenn sie שֶׁלֹּה d. i. אֲשֶׁר לוֹ in den Text aufgenommen wissen wollen. Denn mit seltener Uebereinstimmung übersetzen alle nach dieser Vokalaussprache: ἕως ἐὰν ἔλθῃ *τὰ ὑποκείμενα αὐτῷ* Sept. (s. *Grab.* S. 20. *Stroth* S. 95.), denen *Stähelin* S. 12. folgt, oder: *ᾧ ἀπόκειται* sc. das Scepter, die Herrschaft. So Aquila und (mit Ausschluss Jonathans) alle übrigen. Es bleibt bei dieser Auffassung nur in sofern eine Differenz, als לה (לו) theils auf den Messias (Onk., Targ. H. u. a. bei *Edzard* S. 103. ff., und so *Jahn*), theils auf einen irdischen Regenten, Saul, Jerobeam (s. *Teller* N. cr. S. 133.) oder nach *v. Bohl.* (S. 486.) auf Salomo, in Nathans Munde als versteckte Hindeutung auf Adonias Usurpation und Salomos rechtmässige Ansprüche, bezüglich sein soll. Aber diese grosse Uebereinstimmung der A. Uebb. setzt eine bestimmte traditionell überlieferte Auffassung voraus, die, wenn nicht alles täuscht, sich an עַד־בֹּא אֲשֶׁר־לוֹ הַמִּשְׁפָּט Ez. 21, 32. anlehnt und daher nur eine individuelle Ansicht über u. St. nachweist, ohne selbst dadurch gerechtfertigt zu sein, wenn

wirklich Ezechiel seine Auffassung unserer Stelle hätte geben wollen. Denn die unerträglich harte Ellipse des Subjects lässt sich unmöglich mit *v. Bohl.* durch Provocation auf Dichterlicenz entfernen, während gerade Ezechiel zeigt, wie der Satz hätte lauten müssen, um verständlich zu sein; und שׁ relat. kann hier so wenig als C. 6, 3. durch Jud. 5, 7. 6, 17. s. S. 158. mit dem Alter unseres Liedes in Uebereinstimmung gebracht werden. Erweist sich allerdings auch שלה nach den A. Uebb. als die ältere Lesart, so ist sie doch von ihnen unrichtig שֶׁלֹּה vokalisirt, und *v. Bohlen* giebt hier zuverlässig zu viel auf die exegetische Auctorität dieser Aussprache, neben welcher doch nicht minder die Auctorität der masoretischen Vokalisation in Anschlag kommt. Näher betrachtet sieht man aber leicht, dass die obigen Varianten nichts als die verschiedenen Orthographien des unten weiter zu besprechenden geographischen Namens sind (vgl. Jud. 21, 19. 1 Sam. 1, 24. 3, 21. mit Jud. 21, 21. Jer. 7, 12.), und שִׁילֹה erhält dadurch eine neue Beglaubigung, dass gerade diese Orthographie die bei Weitem häufigste ist Jos. 16, 6. 18, 1. 8. Jud. 18, 31. 1 Sam. 1, 3. 24. u. a., und sich nun das spätere Aufkommen der selteneren (*s. Teller* N. cr. S. 148.) Rechtschreibung שִׁילֹה a. u. St. durch die fehlerhafte, herkömmliche Vokalisation erklärt. Es fragt sich aber: ist שִׁילֹה hier Name der bekannten Stadt, oder ist es in Appellativbedeutung zu nehmen? Für das Letztere entscheiden sich wichtige Stimmen und es bilden sich von Neuem verschiedene Gruppen von Auslegungen, welche sämmtlich auf einer etymologischen Ableitung des שִׁילֹה beruhen und mit der Haltbarkeit derselben stehen oder fallen müssen. *Vater, Muhlert, Plüschke, Mössl., Justi, Gesen., Winer, Schum., Maurer, Rosenm., Hengstenb.*, um nur die Neueren zu nennen, leiten sämmtlich שִׁילֹה ab von שָׁלָה *ruhen* Ps. 122, 6., nach Formen wie קִיטֹר, כִּידֹר, כִּישׁוֹר, שִׁלְיָה u. a., so dass שִׁילֹה entweder als Abstract. *Ruhe* bedeutet, oder als Concr. *den Beruhiger, Friedebringer.* Im ersteren Sinne: „*bis Ruhe kommt*“ würde die Stelle sehr passend mit *Gesenius*

die Idee des ewigen Friedens im zu erwartenden messianischen Zeitalter andeuten, ein Gedanke, der keineswegs der Genesis fremd ist s. S. 193. und auch hier ungleich passender stehen würde, als *Schumanns* Deutung auf die unter Salomos Regierung eintretende polit. Ruhe. Im letzteren Sinne: „*bis der Friedenspender kommt*“ bezieht *Friedrich* die Stelle auf Salomo, als Anspielung auf den Namen שְׁלֹמֹה *der Friedfertige* (= אִישׁ מְנוּחָה 1 Chr. 22, 9.); die meisten übrigen dagegen finden darin eine Verkündigung des Messias vgl. שַׂר שָׁלוֹם Jes. 9, 5., deren Sinn am besten *Hengstenberg* S. 71. dahin bestimmt: Juda wird als Stamm nicht untergehen und seine Phylarchie nicht aufhören, bis es endlich durch den aus ihm herstammenden grossen Wiederhersteller, dem nicht etwa die Juden allein, sondern alle Völker der Erde gehorchen werden, zu weit höherer Ehre und Herrlichkeit erhoben werden wird. Doch beruhen, wie gesagt, alle diese Deutungen, die sich im einzelnen wieder zu sehr verschiedenen Formen gestalten, auf der Voraussetzung, dass שִׁלֹה in Appellativbedeutung von שָׁלָה stamme, und wir können uns hier um so eher aller dogmatischen Beziehungen enthalten, da die Richtigkeit jener Voraussetzung auf rein grammatischem Wege zu prüfen ist. Zuvörderst ist bekannt, dass Formen wie קִיטֹר keine besondere Species in der Wortbildungslehre begründen, sondern nach Ew. §. 331. aus den Verdoppelungsformen abgeleitet sind, wie קִימוֹשׂ neben קִמּוֹשׂ anschaulich macht und schon Kimchi gesehen hat. Das ◌ der Endsylbe ist aber in diesen Formen dem der Nomina zweiter Bildung völlig gleich d. h. kein etymologisch unwandelbares, und würde daher bei einem St. לה hier so wenig als dort (vgl. Ew. §. 324.) bleiben können, wie überhaupt eine dem קִיטֹר entsprechende Form von לה gar nicht gebildet ist. Zwar bezieht man sich allgemein auf das Nom. pr. גִּלֹה Jos. 15, 51. wie auf den Ortsnamen שִׁלֹה, allein diese (dazu einzigen) Analogien beweisen erst vollständig die Unmöglichkeit der in Rede stehenden Ableitung. Denn die Nomm. gentt. von beiden גִּלֹנִי 2 Sam. 15, 12., שִׁלֹנִי

1 Reg. 11, 29. 12, 15. führen von der vorausgesetzten Form ab auf die Nominalendung *ôn*, welche die Liquida schwinden lassen Ew. §. 126. und den zurückbleibenden Vokal ו nach Ew. §. 153. durch ה ausdrücken kann. Dies erkennt auch *Gesen.* Lehrg. S. 513. u. 138. an, und dennoch sollen nach Lex. man. S. 998. שִׁלֹה und גִּלֹה die Form קִטְּוֹר sein? Haben wir also von letzterer Form keine Spur, vielmehr die ursprünglichen Formen שִׁלוֹן, גִּלוֹן in jenen Analogien, so wird für unseren Fall, wo dieselbe Form anzuerkennen ist, jede Auffassung in Appellativbedeutung dadurch unmöglich, dass diese Abstumpfung des *ôn* in *ô* einzig nur bei Eigennamen, wo die Bedeutung der Ableitungssuffixe gleichgültiger wird, vorkommt, wie מְגִדּוֹ neben מְגִדּוֹן Zach. 12, 11., דּוֹדוֹ Jud. 20, 1., שְׁלֹמֹה u. a., s. *Simon.* Onom. S. 352. Ew. §. 341. אֲבַדֹּה Prov. 27, 20., wenn wirklich so zu vokalisiren ist, spricht nicht dagegen, da gerade אֲבַדּוֹן, oft neben שְׁאוֹל Prov. 15, 11. Hiob. 26, 6., als Personification zum Nom. propr. wird, vgl. Apoc. 9, 11. Sonach muss שִׁלֹה auch a. u. St. Nom. propr. sein und alle obige Deutungen, welche vom Appellativum ausgehen, hängen rein in der Luft. Denn damit, dass שִׁילֹה eine Art von Nom. pr. für den Messias sei (*Hengst.* S. 67.), ist natürlich nichts gesagt, und noch weniger hat es zu bedeuten, wenn die Rabbinen, denen der pers. Uebb. folgt, nach der einmal eingedrungenen messian. Erklärung שִׁילֹה für einen Namen des Messias ansehen, und durch ihre Berechnungen nach gematrischer Methode (vgl. *Ewald* z. Apoc. S. 235.) zeigen, durch was für Gründe man in Ermangelung besserer diese Annahme zu vertheidigen gezwungen war. Als Nom. pr. ist שִׁלֹה nur nachweisbar als Ortsname im Stamme Ephraïm (vgl. *v. Raumer* Pal. S. 122.). *Teller* Not. cr. S. 130. ff. versuchte es zuerst, nicht ohne die starke Opposition *Nagels* a. a. O. und eines Ungenannten (*L. G. Crome*) Prüf. der Tellerischen Erkl. üb. 1 Mos. 49, 10. (1768.), der messian. Deutung gegenüber diesen Ort a. u. St. zu finden, und es sind ihm *Zirkel*, *Eichhorn*, *Herder*, *Ammon*,

Bleek

Bleek (observ. S. 18. f.), *Hitzig* Psalm. II. S. 2. gefolgt. Zu Schilo errichtete Josua (18, 1. 8. 10.) das Nationalheiligthum, dort ist es während der ganzen Richterperiode Jud. 18, 31., dort wurden jährliche Gottesfeste gefeiert 21, 19., und versammelten sich die frommen Israëliten 1 Sam. 1, 3. 2, 13. zum religiösen Centralpuncte des Landes vgl. 4, 3. 4. Ps. 78, 60. Jer. 7, 12. 14., wo Gott sich offenbarte 1 Sam. 3. Diese Verhältnisse hellen auch u. St. auf, und es kann dabei wieder eine doppelte Auffassungsweise stattfinden. Ausdrücklich heisst es Jos. 18, 1. „es versammelte sich die ganze Gemeinde zu Schilo und stellten daselbst auf das Versammlungszelt, und das Land war ihnen unterworfen". Bis dahin zog Juda den Bruderstämmen voran (s. S. 572.), und so können die Worte „*bis er* (Juda) oder *bis man nach Schilo* (ohne Präpos. wie 1 Sam. 4, 12.) *kommt*" den Sinn haben: dem Stamme Juda soll der Herrscherstab verbleiben, bis die Eroberung des Landes vollendet sein wird und zu Schilo dem Herrn das Nationalheiligthum errichtet. Was dagegen eingewandt ist, dass Schilo zu Jakobs Zeiten vermuthlich noch nicht vorhanden gewesen sei, dass in Jakobs Munde das plötzliche Erwähnen eines so wenig bekannten Ortes befremden müsse (*Hengstb.* S. 75.) u. a. erledigt sich durch eine richtigere Ansicht von der Abfassungszeit des Liedes; aber der Einwand trifft, dass der Ausspruch über Juda viel zu glänzend sei, als dass er auf den unbedeutenden Vorzug Judas während des Zugs beschränkt werden könnte, und so will allerdings selbst *Bleek* (S. 19.) noch Judas Glanz auf einen bestimmten Zeitraum eingeschränkt wissen, wenn er meint, dass mit der Errichtung des Nationalheiligthums zu Schilo das Principat von Juda auf Ephraïm übergegangen sei, — wenig angemessen unserer Stelle und dem starken Hervortreten Judas in der noch späteren Richterzeit (S. 572.). Vielmehr verlangt der Zusammenhang den Sinn: nimmermehr soll Judas Glanz getrübt werden und sein Vorrecht, das den älteren Brüdern entzogen auf ihn überging,

von ihm weichen. עַד־כִּי kann daher hier nicht sowohl *bis dass* bedeuten, sondern muss, wie עַד öfters 2 Reg. 9, 22. 1 Chr. 4, 31. Neh. 7, 3., den Begriff der Dauer haben, entsprechend dem עַד אֲשֶׁר Cant. 1, 12. in dem Sinne: *so lange als*. Der Dichter sagt somit aus seiner Zeit vgl. S. 560.: Judas Vorrang solle dauern, so lange das Volk sich zu Schilo versammle, um dort dem Herrn zu dienen d. h. in seinem Sinne: *in alle Ewigkeit*. — יִקְּהַת עַמִּים (Ew. §. 172.) *der Gehorsam* (Prov. 30, 17.) *der Völker* kann nach dem so bestimmten Lokalsinne des Vorigen nicht auf eine Weltmonarchie (Targ. Hieros.) gehen, worauf es die mess. Auffassung bezieht, sondern wie Ps. 47, 4. auf die Unterjochung der kanaanitischen Völkerstämme. Προςδοκία Sept. Syr., oder σύστημα λαῶν Aq., Saad., Pers. (als wenn קְוָה das Stw. wäre) heisst das Wort gar nicht.

V. 11. 12. vollenden das Bild vom Glücke Judas durch die Schilderung der üppigen Fülle seines reichen Gebiets. Nichts ist hier vom Uebermuthe eines Helden in seinem neueroberten Lande zu finden, der sein Reitthier an eine Weinrebe, sein Gewand in Wein waschen soll u. s. w., sondern die poet. Bilder sollen nicht frei von Hyperbeln einzig zeigen: wie fruchtbar, wie reich an Wein und Weideplätzen Judas Antheil im Lande sei, was sich im einzelnen noch aus Num. 13, 24. Cant. 1, 14. 1 Sam. 25, 2. nachweisen lässt. — *Er bindet an den Weinstock sein Eselfüllen, an edle Reben seiner Eselin Sohn.* Ueber ־ִי in אֹסְרִי und בְּנִי s. Ew. §. 406.; über ־ֹה = ו in עִירֹה (von עַיִר st. עִירוֹ vgl. Jes. 10, 17. Ew. §. 425.) und סוּתֹה s. zu C. 9, 21. — שֹׂרֵקָה entspricht im synon. Parall. dem גֶּפֶן = שׂוֹרֵק Jes. 5, 2. שֹׂרֵק 16, 8., worunter man eine besondere edele Gattung von Trauben, bei den Persern كشمش genannt, versteht. S. *Gesen.* zu Jes. I. S. 230. Andrerseits entspricht im Parallel. *Traubenblut*, und führt dieses Bild (vgl. Deut. 32, 14. Sir. 39, 31. 50, 17. Apoc. 14, 20 vgl. *Mössler* II. S. 14.) auf rothen Wein, wie ihn Syrien und Palästina kaum anders kennt: so gewinnt dadurch die

etym. Combination des שְׂרֵקָה mit شَقِرَة, أَشْقَر *roth* gegen *v. Bohlens* Einreden um so mehr, da, wie *Hitzig* z. Jes. S. 47. zeigt, die arab. Formen سريق, سوريق erst von den Bibelübersetzern aus dem Hebr. herübergenommen sind, das marokkanische *Serki* aber für كشمش bei *Höst* Nachrichten v. Marokko S. 303. = شرقي mit שׂרק nichts gemein hat. — Die Bedeutung des ἅπ. λεγ. סוּתֹה *sein Gewand* ist durch das parall. לְבוּשׁוֹ gewiss. Es liegt nahe an כְּסוּתֹה (Ex. 22, 26.), was der sam. Text hier interpolirt und Saad. mit Syr. ausdrückt, zu denken, mithin סות durch Abfallen des כְּ aus כְּסוּת entstehen zu lassen. Doch ist die Aphäresis des כְּ, die sonst nie vorkommt, bedenklich und weder mit *Gesenius* de Pent. Sam. S. 33. durch Fälle wie תֵּן st. נְתֵן u. a. gerechtfertigt, noch mit *Hitzig* Ps. I. S. 76. dadurch vermittelt, dass die Sprache irrthümlich einen sonst als Praepos. lose verbundenen Consonanten abwerfe. Vielmehr werden wir סוּת, wie sich כְּסוּת aus כסה ableitet, als regelrechte Contraction aus סְוּוּת auf den angezweifelten St. סָוָה zurückzuführen haben, für dessen Existenz das sicherlich nicht d r e i m a l verschriebene מַסְוֶה *die Hülle* Ex. 34, 33 — 35. Zeugniss ablegt. סָוָה übrigens ist nach bekanntem Consonantenwechsel = زوى *abdidit, celavit* (vgl. מָזוּ Ps. 144, 13.), Conj. VII. *abdidit se*, daher auch wohl *sich einhüllen*, und in diesem Sinne ist زِيّ (Ew. gr. ar. §. 441.) *vestitus* sehr gewöhnlich neben زَيَّى *vestivit aliquem*, Conj. V. *vestivit se.* סוּת ist demnach *die Hülle, Bekleidung*, vortrefflich von den Sept., und hätten sie es nur gerathen, durch περιβολή ausgedrückt. Andere gehen von وسي *coloravit pannum* aus, und nehmen סוּת f. יְסוּת. — V. 12. *Dunkel die Augen von Wein, weiss die Zähne von Milch.* Um den unermesslichen Reichthum und die Ergiebigkeit des Gebiets von Juda anschaulich zu machen, setzt der Dichter die Wirkungen von Wein und Milch, ohne im Mindesten mit

dem *Dunkeln der Augen* (s. *Gesen.* Thes. I. S. 471., חַכְלִילִי עֵינַיִם eigentl. *obscurus oculorum* Ew. §. 490.) von vielem Genusse berauschender Getränke gegen Juda einen Tadel vgl. Prov. 23, 29. aussprechen zu wollen, was der sam. Text (הכלילו) und die A. Uebb. nicht verstanden. Richtig schon Aq. κατάχοροι. — לְבֶן־שִׁנַּיִם *albus dentium* ist gedacht; der Zahn triefend von Milch. — Ueber Judas Verhältnisse, soweit sie der Ausspruch über ihn berücksichtigt, ist nichts weiter hinzuzusetzen.

V. 13. Sebulon. Ueber diesen niemals wichtigen Stamm weiss der Dichter nichts weiter zu berichten, als die Vortheile seiner geographischen Lage. Nach Joseph. Ant. V, 1, 22. bewohnte Sebulon den Landstrich vom See Gennesareth bis zum Karmel am Mittelmeere vgl. Jos. 19, 11. m. Matth. 4, 13., in der Nähe der phönicischen Handelsstädte, und so sagt der Dichter, dass Seb. wohne לְחוֹף יַמִּים und לְחוֹף אֳנִיּוֹת d. i. *am schiffreichen Meeresstrande* vgl. Deut. 1, 7. Jos. 9, 1., *die Seite* (יַרְכָה ist niemals *Hüfte* vgl. Ew. §. 375.) gelehnt *an Sidon* d. i. Phönicien, s. S. 246. In welchem Sinne der Dichter diese Lokalverhältnisse hervorhebt, erläutert der parallele Ausspruch Deut. 33, 19., wo Sebulon (mit Issachar) „den Zufluss der Meere saugt und die verborgenen Schätze des Sandes", sicher also Handel trieb, wozu Phöniciens Nachbarschaft (vgl. S. 200.) und der Besitz eines Küstenstrichs antrieben. — Sebulons Gränznachbar, überall enger mit ihm verbunden (s. bes. Deut. 33, 18. 19.), war

V. 14. 15. Issachar [4]), der südlich von Sebulon zwischem dem Jordan und den Stämmen Ephraïm, Manasse und Ascher wohnte, vgl. Jos. 19, 17. ff. Einstmals erwarb er sich mit Sebulon vereint Jud. 5, 14. 15. 18. den Ruhm heldenmüthiger Tapferkeit, während Ruben, Dan und Ascher in Unthätigkeit blieben v. 16. 17. Hier haben sich, jenen Zeiten der wechselnden Oberherrschaft

---

4) *Stromeyer* Jacobi de Issacharitis vaticinium. Gött. 1788.

entsprechend, die Verhältnisse geändert. Sebulon ist dienstpflichtig geworden (vgl. S. 559.) und der Ruhe pflegend in seinen Auen und an Weideplätzen reichen Ebenen zieht der Stamm das Joch der Knechtschaft der Freiheit vor, was im Munde des patriotischen Sängers zum Tadel wird. — Im parall. Ausspruche Deut. 33, 18. heisst es: „freue dich Issachar deiner Zelte“, was das Nomadenleben des Stammes voraussetzt, und dem entsprechend liegt er a. u. St. hingestreckt בֵּין־הַמִּשְׁפְּתָיִם *zwischen den* (doppeltgetheilten vgl. Jos. 15, 36.) *Viehhürden* d. h. wie Jud. 5, 16. Ps. 68, 14. in sorgloser Ruhe des Friedens geniessend. Ja, diese Ruhe gilt ihm so viel, dass er V. 15. willig den Nacken unter das Joch der Knechtschaft beugt, und in diesem Zusammenhange kann חֲמֹר גָּרֶם v. 14. *der Esel von starken Knochen* (ὄνος ὀστώδης Aq., גָּרִים Cod. Sam. = جريم *knochicht*) so wenig Bild des unverdrossenen, rüstigen Feldarbeiters sein, dass er vielmehr nur den kräftigen, aber trägen (daher רֹבֵץ), knechtisch gesinnten Lastträger malt, im Gegensatz zu פֶּרֶא, dem freien und unbändigen Waldesel, vgl. S. 569. Darüber lässt besonders der Schluss von v. 15. keinen Zweifel, wenn es heisst, in Folge der wohlgefälligen Ruhe im lieblichen Lande: „*da beugte er seinen Nacken zu tragen und ward zum dienenden Fröhner*“. הָיָה לְמַס עֹבֵד, wie Jos. 16, 10. vgl. 1 Reg. 9, 21. = הָיָה לָמַס Jes. 31, 8. Prov. 12, 24., hat immer den Sinn: zu Frohndiensten verpflichtet werden, namentlich zu unentgeltlichen Handarbeiten vgl. Jos. 9, 21., das Loos der Kriegsgefangenen und Unterworfenen vgl. 1 Reg. 9, 21. m. 22., Deut. 20, 11., und so weist es auch hier vgl. Jes. a. a. O. auf Unterwürfigkeit unter fremde Oberherrschaft hin, wie sich וַיֵּט שִׁכְמוֹ לִסְבֹּל erklärt durch Jes. 14, 25., wo das assyr. Joch סֻבֳּל עַל־שְׁכֶם genannt wird, vgl. Ps. 81, 7. Unter den A. Uebb. trafen Aq. (ἄνθρωπος εἰς φόρον δουλεύων), Syr. Saad. Vulg. den Sinn. Onk. dagegen stösst an dem Tadel an und schiebt dem ganzen Ausspruche, wie auch der sam. Ausleger S. 176. ff., den umgekehrten Sinn unter. Die Sept. verändern wenigstens das

letzte Versglied in καὶ ἐγενήθη ἀνὴρ γεωργός, sicher aus keinem anderen Grunde, und *v. Bohlen* hätte ihnen nicht folgen sollen.

V. 16. 17. Dan, ein nur kleiner Stamm, ursprünglich zwischen Juda und Joseph, dem Stamme Benjamin gegen Abend, an der Küste des Mittelmeers Jos. 19, 40. ff., wo er Jud. 5, 17. theilnahmslos bei den Schiffen weilte, sich aber nicht völlig gegen die kanaanit. Ureinwohner geltend machen konnte Jud. 1, 34. vgl. Jos. 19, 48. m. 1 Sam. 5, 10. 2 Reg. 1, 2., daher es denn Jud. 18, 1. heisst, Dan sei besitzungslos gewesen und habe sich im Norden ein Gebiet erobert, wodurch die Notiz Jos. 19, 47. nicht aufgehoben wird, wie *v. Bohlen*, obenein mit unrichtigen Angaben über die bezügliche Stelle, urtheilt. In seinem Verhältnisse als Gränzstamm gegen fremde feindliche Mächte ist Dan hier aufgefasst v. 17., und zuvor erkennt der Dichter v. 16. noch mit etymologischer Hilfe (דָּן יָדִין) des kleinen Stammes Selbstständigkeit an: *Dan richtet sein Volk wie einer der Stämme Israëls* d. h. er wird nicht geringer sein, als andere der Bruderstämme. Die Beziehung des Ausspruchs auf Simsons Richteramt, wobei עַמּוֹ das gesammte Volk = עַמִּים Jes. 3, 13., nicht den Stamm Dan, bedeuten soll, ist sehr unwahrscheinlich, und *Schum.s* Erklärung *sicut prima tribuum* entschieden unrichtig, da אֶחָד nur bei Aufzählungen (s. z. C. 1, 5.) die Stelle *des ersten* vertreten kann. — Aber furchtbar ist der kleine Stamm durch seine Verderben bringende Verschlagenheit im Kriege. Deut. 33, 22. ist er darum ein basanitischer Löwe; hier ein Cerast, der am Wege lauert, in des Rosses Fersen beisst und so den Reiter von dem sich bäumenden Rosse rücklings zu Boden wirft, wozu das histor. Factum Jud. 18. wenigstens eine Analogie giebt. Ueberhaupt soll das Bild auf fortgesetzte Kämpfe mit den Nachbarvölkern deuten. Das Bild wie Jes. 14, 29. s. *Gesenius* z. St. — יְהִי, poët. Verkürzung st. יִהְיֶה, was der Cod. Sam. aufnimt. Ew. §. 290, 1, c.

V. 18. *Auf deine Hilfe harre ich, Jehova!* ein eingeschobener Ausruf des erschöpften und neue Kräfte sammelnden Jakob, nicht ganz unähnlich der Stelle Jes. 47, 4. יהוה befremdet nicht, da das Lied nicht vom Elohisten herrührt, und das Unterbrechen der Rede eines Sterbenden beweist nur, dass der Dichter sich lebhaft in die Stelle dessen versetzte, dem er seine Worte in den Mund legte, ohne dadurch, wie *Friedrich* meint (S. 91.), in eine widrige Ziererei zu verfallen. Wenigstens muss erst ein Grund zur Interpolation nachgewiesen werden, bevor man diesen Vers, den alle Verss. haben, mit *Vater, Plüsch., Maurer, v. Bohlen* u. a. als ungehörig zum Gedichte, vom Ueberarbeiter (!), einem Abschreiber, oder sonst Jemandem ableitet. Sinnreich ist *Schumanns* Ansicht, dass der Dichter diesen Hilferuf in Rücksicht auf die Verhältnisse seiner Zeit unter philist. Drucke einschalte, lebhaft durch Dan gerade hieran erinnert.

V. 19. Gad. Er wohnte jenseit des Jordan in Gilead zwischen Ruben und Manasse auf früher ammonitischem Terrain Jos. 13, 25., und war gezwungen, seine Gränzen gegen die Anfälle der Ammoniter Jud. 10, 8. 17. 11, 4. ff. 33. und arabischer Raubstämme 1 Chr. 5, 18—23. zu vertheidigen. Darum ist Gad Deut. 33, 20. die Löwin, die Arm und Schädel zerreist, und der Chronist nennt noch 1 Chr. 12, 8. ff. unter Davids Helden elf gaditische Kriegsmänner vom Ansehen wie Löwen und wie die Gasellen auf den Bergen an Schnelle. Auf dieselben Verhältnisse deutet unser Ausspruch mit unnachahmbaren Allitterationen, die von גָּד ausgehen. Offenbar combinirte der Dichter diesen Namen (s. z. C. 30, 11.) mit גוד (wovon יְגוּדֶנּוּ wie Hab. 3, 16.) = גָּדַד Ps. 94, 21. *drängen, eindringen* auf Jem., und גְּדוּד *die* eindringende *Kriegerschaar*, wie Ps. 18, 30. (λόχος Sym. πειρατήριον d. i. σύστημα ληστῶν Sept.). Kriegerschaaren dringen auf ihn ein; aber nicht ungestraft: *er wird anfallen die Ferse* sc. der Angreifer. עָקֵב vom hinteren Theile des Heeres wie Jos. 8, 13., vgl. זָנַב Deut. 25, 18. Der Sinn

also: Gad wird sie in die Flucht schlagen und siegreich verfolgen. Die Erklär. des עָקֵב durch *retrorsum* (אחור) ist nicht zu rechtfertigen.

V. 20. Ascher bewohnte die Niederungen am Carmel, einen Theil der Küste des Mittelmeers vgl. Jud. 5, 17. bis nördlich zu den gebirgigeren Partien in Sidons Nähe Jos. 19, 24. ff., einen der fruchtbarsten, an Getreide, Wein und Oel besonders ergiebigen Landstrich. Daher taucht Ascher Deut. 33, 24. seinen Fuss in Oel und unser Spruch verleiht ihm eine Fülle der kostbarsten Erzeugnisse. Indess ist die Construction nicht ohne Schwierigkeit. Denn da שְׁמֵנָה לַחְמוֹ nicht für לַחְמוֹ הַשְּׁמֵנָה *seine fette Speise*, wie man es gewöhnlich genommen hat, gesagt sein kann, sondern *fett ist seine Speise* bedeutet, so lässt sich מֵאָשֵׁר nur durch ein Anakoluth (s. *Gesen.* Lehrg. S. 725.), befremdend in dem kurzen Satze, mit dem Folgenden verbinden, und nicht ohne Grund haben daher *Ev. Scheid* und *Plüschke* vgl. *Teller* N. cr. S. 45. die Construction dadurch zu erleichtern gesucht, dass sie nach anderer Wortabtheilung von v. 19. 20. עֲקֵבָם : אָשֵׁר zu lesen vorschlagen, wie Sept. (s. *Grabe* S. 29.), Syr., Vulg., Saad. das מִן wenigstens übergehen. Doch die sam. Wortabtheilung harmonirt mit der masorethischen und über den Sinn der Präposition in מֵאָשֵׁר urtheilt schon *Knapp* richtig: *tanta erit exquisitissimarum deliciarum copia, ut ad alios etiam ex ipsius terra deportari possint,* womit das zweite Hemistich übereinkommt. Alles ist klar, wenn שְׁמֵנָה (שמן Sam.) nicht als Adj. auf לֶחֶם, welches dazu selten Fem. ist Lev. 23, 17., in dem Sinne wie Jes. 30, 23. bezogen, sondern als Neutr. genommen wird: *von Ascher* kommt *Fettes* d. h. Kostbares, Schmackhaftes (vgl. שְׁמָנִים Jes. 25, 6. und מַעֲדַנִּים im Folgenden), wozu לַחְמוֹ, das Suff. auf Ascher bezogen, Apposition bildet. Kostbares geht von Aschers Boden aus; er geniesst es als seine tägliche Speise; sein Gebiet liefert *königliche Leckerbissen.* So gross ist der Reichthum des fruchtbaren und glücklichen Stammes. מַעֲדַנֵּי־מֶלֶךְ ist gesagt, wie לֶחֶם אַבִּירִים

fürstliches Brot Ps. 78, 25. (vgl. Jud. 5, 25.) f. kostbarstes, ohne dass dadurch die Annahme eines Königs in Israël nothwendig wird. Vgl. Jud. 5, 3.

V. 21. Naphtali[5]), zwischen dem Jordan, Ascher und Sebulon auf den waldigen Höhen (vgl. Jud. 5, 18.) Nordkanaans, wird hier mit einer schlanken Hindin verglichen, Worte der Lieblichkeit redend. אַיָּלָה *die Hindin* ist sonst, wie צְבִי *Gaselle*, Bild des Schnellen Cant. 2, 9. vgl. v. 8. Jes. 35, 6., besonders des schnellfüssigen Helden Ps. 18, 34. Hab. 3, 19. 2 Sam. 2, 18. 1 Chr. 12, 8. (wofür auch נֶשֶׁר 2 Sam. 1, 23.); nicht minder Bild der Anmuth und Liebenswürdigkeit Prov. 5, 19. (neben יַעֲלָה), vgl. *Umbreit* z. d. Sprüchen S. 65. Das Epitheton שְׁלֻחָה *die gestreckte* kann in beiderlei Sinne entweder die flüchtige oder die schlanke bedeuten. Von Naphtalis Heldenmuthe ist Jud. 4, 6. ff. 5, 18. berichtet, Barak, Deboras Mitkämpfer, war ein Naphtalit, doch führt das zweite Hemistich mehr auf die andere Bedeutung des Bildes, so dass die Lieblichkeit und Anmuth des Stammes festzuhalten ist, wie er Deut. 33, 23. gesättigt werden soll mit Huld und Jehovas Segen. Die Beziehung des הַנֹּתֵן auf נַפְתָּלִי, nicht auf אַיָּלָה, ist an sich deutlich. Der liebliche Stamm „*giebt Worte der Schönheit*", was kaum eine andere Beziehung als auf Dichtergaben zulässt. אִמְרֵי־שָׁפֶר (Sam. אמרי שופר) ist wie דָּבָר טוֹב Ps. 45, 2. vom Dichterworte, wofür namentlich אֲמָרִים, אִמְרָה, אֹמֶר Deut. 32, 1. 2. Ps. 68, 12. im Gebrauch sind, gesagt, und nicht unähnlich ist Ps. 45, 3. die Wohlredenheit חֵן Anmuth über die Lippen ausgegossen. In diesem Sinne nehmen *Rosenm.*, *Stäh.*, *Schum.*, *Gesen.*, *de Wette* u. a. den Ausspruch, der in jeder Beziehung klar sein würde, wenn die Geschichte genauere Angaben über die Zeitverhältnisse überliefert hätte, welche bei diesem Stamme der Dichter vor Augen hat. Schon die A. Uebb. stossen an, urgiren

5) *Koeppel* de Naphthalitide patria Apostolorum, ad illuminand. illustre Iacobi oraculum, quod legitur Gen. 49, 21. Brem. 1724.

den Litteralsinn des שְׁלֻחָה und verstehen unter der *ausgesandten Hindin* einen schnellen Boten, der erwünschte Kunde bringt (Jon., Saad., Syr., Pers.). Klar ist übrigens, dass diese Deutung auf der masor. Vokalaussprache beruht, welche nicht minder aus Aq.s ἔλαφος ἀπεσταλμένος hervorgeht und den sam. Commentator S. 185. (dessen Var. שלוח א׳ c. *secura* nicht in Betracht kommt) für sich hat. Kann überhaupt hierin die Auctorität der alten Erklärer in Anschlag gebracht werden, so haben wir in den Genannten den erforderlichen Gegendruck gegen die Sept. (s. *Grab.* S. 30.), welche die Dunkelheiten des Ausspruchs auf andere Weise heben, indem sie נַפְתָּלִי אֵילָה שְׁלֻחָה הַנֹּתֵן אֲמָרֵי שָׁפֶר vokalisiren und Naphtali als Baum (Terebinthe) mit weit verbreiteten (שְׁלֻחֹת Ps. 80, 12. Ez. 17, 6. Jer. 17, 8.) Aesten und schön sich erhebenden Wipfeln (Jes. 17, 6.) denken, ein ächt biblisches Bild Sap. Sal. 24, 16. Ps. 80, 10. ff. 92, 13. ff., aber gerade darum leichter einzuschwärzen (vgl. v. 22.), als umgekehrt die masoreth. Auffassung. *Bochart* Hieroz. II. S. 895. erklärte sich für die Sept. und ihm folgen *Lowth*, *Mich.*, *Kn.*, *Plüsch.*, *Justi*, *v. Bohlen* u. a.

V. 22—26. Joseph, hier der Doppelstamm Ephraim und Manasse. Ihn hebt der sterbende Vater ganz besonders hervor und verheisst ihm alle Schätze, welche Himmel und Erde zu spenden vermögen, nicht sowohl, weil er Joseph vor allen liebte, sondern mit Rücksicht auf das kräftige Heranwachsen der mächtigen Stämme vgl. S. 549., worin wir einen Dichter erkennen müssen, der noch mit ungetheilten Interessen sich der Macht Josephs wie Judas freute und unparteiisch in beiden die Segnungen des Stammvaters sah. — Zuerst beginnt der Dichter V. 22. mit dem Bilde vom Fruchtbaume. בֵּן פֹּרָת nehmen wir unbedenklich als *Sohn des Fruchtbaums*, und zwar בֵּן als St. constr., der nicht durch Makkeph verbunden seinen tongedehnten Vokal beibehält wie שֵׁם C. 4, 26. 12, 8. neben שֶׁם־ C. 16, 15. 21, 3. Ew. §. 409., abhängig von פֹּרָת (nach Ew. §. 397. = פֹּרִיָּה Jes. 17, 6.), und können darin

mehr nur eine Beziehung auf אֶפְרַיִם vgl. C. 41, 51. finden, als auf רָחֵל (*Mutterschaaf*), weshalb man פֹּרָת mit פֶּן *Lamm* combinirt hat u. a. m. — Fortfahrend im Bilde ist dieses fruchtbare Reis עֲלֵי־עָיִן *am Quell*, so dass es ihm nie an Nahrung gebricht (Ps. 1, 3. vgl. das Gegentheil Jes. 1, 30.), und es breiten sich aus seine Schösslinge und ranken sich an der Mauer in die Höhe. Wahrscheinlich hat der Dichter specieller das Bild vom Weinstocke im Sinne, wie es schon Onk. paraphrasirt vgl. Ps. 80, 10. 128, 3. בָּנוֹת *Schösslinge*, wie zuvor בֵּן vgl. Ps. 80, 16. analog dem יוֹנֶקֶת Hiob 14, 7., hat Saad. richtig durch عروق übersetzt, und in Uebereinstimmung mit der auf etwas sächliches übertragenen Bedeutung steht beim Plur. das Verb. צָעֲדָה im Sing. nach Ew. §. 568. vgl. Zach. 6, 14. Warum es besser sein soll, mit *Ilg.*, *Vat.*, *Justi* vgl. *Ges.* Thes. I. S. 220. statt des wohlgehaltenen Bildes nach veränderten Vokalen: *die wilden Thiere* (בְּנוֹת צְעָדָה nach بنات صعدة, was aber durch Esel erklärt wird s. *Freyt.* Lex. I. S. 162.) *liegen auf der Lauer* (von שׁוּר *insidiari* Hos. 13, 7.) od. *an der Mauer* mit *Schum.* zu erklären, ist nicht deutlich. — Mit V. 23. verlässt der Dichter das Bild vom kräftig aufgeschossenen Fruchtbaume und schildert den kräftigen Stamm in seinem kriegerischen Verhältnisse gegen mächtig andringende Feinde. Subject sind die בַּעֲלֵי חִצִּים *die Pfeilschützen* (Ew. §. 485.), die ihn reizen, mit Pfeilen werfen und anfeinden. רָבּוּ, hier im Perf., ist wahrscheinlich mit רָמָה stammverwandt, daher: *mit Pfeilen werfen* vgl. Ps. 18, 15. Hiob 16, 13. (רַב *das Geschoss*), was der Zusammenhang a. u. St. besonders empfiehlt. Falsch der sam. Cod. ויריבהו. — Doch vergebens feindet man ihn an V. 24.[6]: „*fest bleibt sein Bogen, beweglich seiner Hände Kraft*". קֶשֶׁת Bild der Stärke Hiob 29, 20. (*Schult.* dazu S. 816. ff.), wie זְרֹעַ Ps.

6) *G. Al. Gollwizer* Exercitatio in Vers. 24. Cap. 49. Geneseos. Altdorf. 1756.

44, 4.; und im entgegengesetzten Sinne sind die Ausdrücke *den Bogen*, *Arm zerbrechen* häufig Hos. 1, 5. Jer. 49, 35. Ps. 10, 15. 37, 17. Letzteres schwärzen hier die Sept. u. a. ein, indem sie die deutliche Beziehung des Suff. auf Joseph missverstanden. Uebrigens hätte mit diesen Worten der Vers schliessen sollen, denn mit der zweiten Hälfte beginnt ein neuer Satz, der erst mit V. 25. endet und durch V. 26. fortgesetzt die eigentliche Segnung anfügt, wie es *Herd.*, *Vat.*, *Pl.*, *Schum.*, *v. Bohl.* richtig auffassen. Zu verbinden ist: *von den Händen des starken Jakobs .... komme Segen* u. s. w., und was dazwischen liegt hebt mit bekannter Häufung der Synonymen den Gedanken hervor, dass Gott den Joseph schützen und segnen möge. Klar ist dadurch, dass wie אֲבִיר יַעֲקֹב Ps. 132, 2. 5. Jes. 49, 26. vgl. 1, 24. den Nationalgott Israëls bedeutet, so auch רֹעֶה *der Hirt* wie Ps. 80, 2. 23, 1. vgl. Gen. 48, 15., und אֶבֶן יִשְׂרָאֵל wie anderwärts צוּר *der Fels Israëls* Ps. 18, 32. 1 Sam. 2, 2. Jes. 26, 4. 30, 29. — so sehr auch ältere und neuere Interpreten abweichen — einzig nur von Gott verstanden werden können, und מִשָּׁם auf ebendenselben zurückgehen müsse. Unrichtig übrigens wollte man nach dem Vorgange des Syr. und Onk. mit *Teller* N. cr. S. 47. מִשֵּׁם aussprechen *propter nomen* d. h. maiestatem *pastoris*; denn שָׁם ist *der Ort, wo Jem. ist*, auf Gott bezogen: seine himmlische Wohnstätte vgl. C. 21, 17. bes. Koh. 3, 17. Daher a. u. St. ohne alle Ergänzung: *von da, wo ist der Hirt* nach Ew. kr. Gr. S. 647., und mit Recht wird מִן erst wieder mit v. 25. aufgenommen. — Wäre V. 25. וְאֵת שַׁדַּי die richtige Lesart, so könnte der Sinn nur sein: *mit dem Allmächtigen* d. h. mit seiner Hilfe vgl. S. 102. Doch haben die älteren Auctoritäten Sept. Syr. Sam. Vulg. Saad. und viele hebr. Mscc. das passendere וְאֵל שַׁדַּי, was *Pl.*, *Vat.*, *Justi*, *Bleek* obs. S. 19., *Hitzig* Ps. I. S. 121. mit Recht vorziehen. — וְיַעְזְרֶךָּ, וִיבָרְכֶךָּ sind als eingeschobene Wünsche auch hier: *und so helfe er dir, segne dich* vgl. Ew. §. 618. Von ihm sollen kommen über Joseph alle Arten der Segnungen: *Seg-*

nungen des Himmels von oben (מִמַּעַל wie C. 27, 39.) d. i. Thau und Regen vgl. S. 431., *Segnungen der Fluth, die unten* (תַּחַת s. z. C. 22, 13.) *ruhet* d. i. der Wasserreichthum, der aus dem Schoosse der Erde hervorbricht, beide Beförderer der Fruchtbarkeit des Bodens vgl. Deut. 33, 13. ff., *Segnungen der Brüste und des Mutterleibes*, was auf animalische Fruchtbarkeit jeder Art hindeutet, vgl. das Gegentheil Hos. 9, 14. Der parallele Ausspruch Deut. 33. führt die hier gebrauchten Bilder, indess nicht unpoëtisch, weiter aus, so dass wir durch ihn einen Fehler in der masoreth. Auffassung von V. 26. zu verbessern im Stande sind. Denn wenn es hier heisst: *die Segnungen deines Vaters übersteigen die Segnungen m e i n e r E l t e r n, s o l a n g e die Zier der ewigen Hügel dauern wird* (in Ewigkeit), wie möglicher Weise die Worte mit Onk. Syr. Saad. gedeutet werden können, wenn man הוֹרִים im Plur. oder im Dual, während הוֹרָה nur von der Mutter Cant. 3, 4. Hos. 2, 7. vorkommen kann, zugleich auf den Vater mitbeziehen will (vgl. Sanscr. p i t a r a u d. i. *Vater und Mutter*), wie analog Symm. Ps. 30, 8. die falsche Lesart לְהוֹרַי st. לְהַרְרַי durch τῷ προπάτερί μου übersetzt: so vermisst man das erforderliche parallele Glied zu גִּבְעוֹת עוֹלָם, während ihm Deut. 33, 15. הַרְרֵי־קֶדֶם (vgl. Num. 23, 7.), Hab. 3, 6. הַרְרֵי־עַד passend entspricht. Nicht minder haben aber schon die Sept. a. u. St. ὀρέων μονίμων, der samar. Text הררי, und es macht für die Lesart keinen Unterschied, dass die Samaritaner im religiösen Interesse הָרֵי aussprechen und auf den Berg Garizim beziehen (s. Comment, S. 192. f.). Andrerseits muss die gegenwärtige Textesgestalt älter sein, als Onk. u. Syr., und die masoreth. Vokalisation und Accentuation folgt einer herkömmlichen Auffassung, die auf missverstandenem Zusammenhange beruht. Zuverlässig ist Sakeph-katon zu עַד *die Ewigkeit* Hab. 3, 6. Ps. 9, 19. 19, 10. zu setzen und die Stelle durch: *ewige Berge* zu erklären, ein Prädikat, welches neben den obigen Stellen auch Num. 23, 7. den Bergen gegeben wird. Aehnliches Ps. 68, 34. Mich.

6, 2. Sonach ist הורי im Stat. const. zu denken: Da übrigens הוֹרַי vom unrichtigen masoreth. Verständnisse der Stelle abhängt, so ist kein Grund, diese Vokalaussprache mit *Justi* beizubehalten und nach Fällen wie Jes. 20, 4. Ew. §. 414. *b.* zu erklären, während vielmehr Jes. 16, 4. (s. *Hitzig* z. St.) zu vergleichen ist. Zweifelhaft aber ist es, ob wir mit הוֹרֵי (*Vat., Gesen., Schum., Maur., v. B.*) in der Emendation ausreichen. Denn es ist misslich, aus dem als Nom. pr. vorkommenden הֹר Num. 20, 22. eine obsolete Form = הַר abzuleiten, namentlich für den Stat. constr. im Plur. a. u. St., wo der Sprachgebrauch sich für das hier allerdings fernliegende הָרֵי (von *Michaël* u. a. restituirt) oder הַרְרֵי, das den Consonanten הורי um so näher kommt, entschieden hat. In den Parallelstellen, namentlich Hab. 3, 6., steht auch wirklich הַרְרֵי־עַד, und wie aus הררי durch mangelhafte Vollendung des ר leicht הורי werden konnte, zeigt Sym. zu Ps. 30, 8., wie das fehlerhafte הרוי st. הורי C. 36, 2. (S. 492.) deutlich. Es scheint daher sicherer mit *Plüschke* u. a. bei der Lesart הַרְרֵי־עַד zu bleiben, neben welcher die exegetische Glosse הָרֵי in 8 Mscc. steht, wie Deut. 33, 15. Wenn der Dichter nun sagt: *die Segnungen deines Vaters übersteigen die Segnungen der ewigen Berge, den Reiz ewig alter Hügel,* so deutet er damit auf die an Weingärten, Triften und Fruchtgefilden reichen Gebirge Ephraïms und Manasses Jer. 50, 19. Deut. 32, 14. Alles im grössten Ueberflusse verheisst der sterbende Vater dem Joseph; alles dies *komme auf Josephs Haupt, auf den Scheitel des Fürsten seiner Brüder,* wie Deut. 33, 16. — נְזִיר *der Geweihete, der Fürst* (شريف Jud. b. Karisch in *Eichh.* Bibl. III. S. 979.) deutet nicht auf die Königswürde im Stamme Ephraïm, sondern der Dichter geht auf Josephs Person zurück.

V. 27. Benjamin, zwischen Juda und Joseph, ein zur Zeit des Dichters kleiner Stamm vgl. 1 Sam. 9, 21. m. Jud. 21, 6., mehrfach aber durch Kriegsunternehmungen ausgezeichnet, Jud. 3, 15. ff. 20, 14. ff. Später erhält Benjamin ein besonderes politisches und religiöses Inter-

esse dadurch, dass aus ihm der erste König hervorging und Jerusalem, das Nationalheiligthum innerhalb seiner Gränzen lag. Von beidem weiss unser kurze und in seinen Beziehungen etwas dunkle Spruch noch nichts, der den kriegerichen Benjamin mit einem raubgierigen Wolfe (S. 569.) vergleicht, der am Morgen Raub verzehrt, am Abend Beute theilt. Erst Onk. trägt eigenmächtig eine Beziehung auf den Tempel hinein. — זְאֵב יִטְרָף *ein Wolf, der raubgierig ist* Ew. §. 591. Das nur hier vorkommende Imperf. *a* (vgl. m. Ps. 50, 22.) hängt nicht vom Sakephkat. S. 630., sondern von der intrans. Bedeutung ab. Es beschreibt die Eigenschaft des raubgierigen Wolfs. — עַד *Beute* Zeph. 3, 8., im Parall. mit שָׁלָל *Raub* vgl. עַד־שָׁלָל Jes. 33, 23. — *Morgen und Abend* schildern als Extreme das Fortdauernde, Beständige. —

V. 28 — 33. Jakob stirbt, nachdem er zuvor seine Nachkommen gesegnet und den Wunsch ausgesprochen hat, in der Gruft seiner Väter beerdigt zu sein. Dieses kurze Stück vollendet, was bereits C. 47, 28 — 31. 48, 1. 21. vorbereitet war, und muss entschieden vom Verf. der Grundschrift herstammen, der dazu Jakobs Tod nicht übergehen durfte. Alle Rückbeziehungen weisen daneben nur auf die Grundschrift C. 23, 7. ff. 25, 9. 35, 29. und die charakteristische, hier nicht zufällig breite, Sprache lässt wieder nur dieselbe erkennen.

V. 28. אִישׁ Ew. §. 553. — V. 29. vgl. C. 47, 29. 30. Der Erzähler berichtet hier noch einmal sehr ausführlich den Ankauf der längst bekannten Höhle Machpela, um noch einmal in Jakobs Munde auf das bereits erlangte rechtmässige Besitzthum hinzuweisen. Vgl. S. 398. — V. 31. bildet, da v. 32. sich nach Sinn und Construction an v. 30. anlehnt, eine Parenthese vgl. Ps. 72, 14., die zugleich zuvor nicht Erzähltes s. S. 483. nachbringt. Schwerlich dürfte aber darum mit *Hitzig* B. d. Kr. S. 173. der Vers zu tilgen sein. — V. 33. *er zog seine Füsse zusam-*

men auf das Bett, denn zu diesem letzten Acte hatte sich Jakob C. 48, 2. aufgerichtet.

Cap. 50.

Joseph lässt den Leichnam Jakobs einbalsamiren und begleitet ihn, nachdem die Trauerzeit vorüber ist, mit grossem Gefolge nach Kanaan, wo er ihn in Abrahams Grabhöhle zur Erde bestattet. Auf dem Rückwege nach Aegypten fürchten die Brüder, dass Joseph nach ihres Vaters Tode an ihnen Rache nehmen werde und bitten ihn, ihnen ihre Vergehen an ihm zu vergeben. Tief betrübt über solchen Verdacht tröstet sie Joseph und weist sie auf den überirdischen Lenker aller menschlichen Schicksale hin, der das beabsichtigte Böse zum Guten gelenkt habe. Er verspricht ihnen, hinfort auch für sie zu sorgen, erreicht ein Alter von 110 Jahren und sieht Enkel bis ins dritte Glied. Beim herannahenden Tode nimt er seinen Brüdern den Eid ab, wenn sie, wie er prophetisch vorherverkündet, nach Kanaan zurückkehren würden, dorthin seine Gebeine mitzunehmen, und stirbt.

Es wäre überflüssig, den engsten Sachzusammenhang des hier Erzählten mit dem Vorhergehenden umständlicher nachzuweisen, da der letzte Dienst kindlicher Liebe, den Joseph seinem Vater erweist, nur berichtet, wie er ausführte, wozu der Sterbende ihn verpflichtet hatte, und ferner erst Josephs letzter Wille und Tod die Periode abschliesst, welche die Genesis beschreiben sollte. Spricht schon dies im Allgemeinen für die Grundschrift, für welche beides unentbehrliche Momente sind, so finden wir in derselben specieller wieder Ex. 13, 19. **wörtliche** Bezugnahme auf v. 25. unseres Kapitels vgl. Jos. 24, 32., wie andrerseits hier v. 5. auf C. 47, 30. 31., v. 12. 13. auf C. 49, 29. ff. sich beziehen, und wir werden keinen Anstand nehmen können, das ganze letzte Kapitel mit *Astruc*, *Stähelin* dem Verfasser beizulegen, der Joseph seine Brüder v. 20. wie C. 45, 5. 7. trösten lässt, Gott אֱלֹהִים v. 24. 25. nennt, namentlich הֲתַחַת אֱלֹהִים אָנִי v. 19. wie C. 30, 2., כִּלְכֵּל v. 21. wie C. 45, 11., דִּבֶּר עַל־לֵב v. 21. wie C. 34, 3. sagt, Ephraïm v. 23. nach C. 48, 19. 20. vor Manas-

Manasse setzt, wenn sich die Einheit der Erzählung gegen das von *Eichh.*, *Ilg.*, *de Wette*, *Gramberg* behauptete Gegentheil darthun lässt. Man glaubt nämlich hier zwei verschiedene Relationen von Jakobs Begräbnisse entdeckt zu haben, von denen die eine V. 1—11. 14. sich anlehnend an C. 47, 28. ff. Jakob mit grossem ägypt. Gepränge überhaupt nur in Kanaan, die andere V. 12. 13. sich an C. 49, 29. ff. anschliessend ihn von seinen Söhnen in der Höhle Machpela zur Erde bestattet werden lässt. Die erstere Relat. soll jehovistisch sein und nichts von dem bestimmteren Lokale wissen, die andere elohistisch ohne alle Bezugnahme auf das ägypt. Gefolge. Diese Ansicht stützt sich auf die Annahme, dass C. 47, 28. ff. der Wiederholung C. 49, 29. ff. widerspreche und deshalb einen anderen Verf. haben müsse, während doch die erstere Stelle, im Zusammenhange der Grundschr. nothwendig (S. 545.), nur Joseph besonders dazu verpflichtet, was in der zweiten der Sterbende mit dem zuvor Erzählten sehr wohl verträglich allen Söhnen zugleich zur Pflicht macht (s. *Ranke* S. 277.), und dazu durch בִּקְבֻרָתָם v. 30. sehr gut das bestimmte Lokal kennt, welches die zweite ausführlicher beschreibt, wie C. 50, 5. in gleicher Weise durch *das Grab, welches ich mir gegraben in Kanaan* gegen die obige Behauptung die Bekanntschaft mit dem Erbbegräbnisse an den Tag legt. Für die jehovistische Abkunft der Stelle C. 47, 28. ff. ist gar nichts, als eben nur dies Vorurtheil des Widerspruchs anzuführen, und die in die Rückbeziehung unserer Stelle auf jene gelegte Beweiskraft verbürgt somit keinesweges den Ergänzer. Nimt man ferner daran Anstoss, dass die Aegypter jenseit des Jordan v. 10. 11. dem verstorbenen, als Vater des Grossvezir geachteten Nomadenfürsten die letzte Ehre erweisen, während v. 12. 13. einzig nur Jakobs Söhne genannt sind, so übersieht man die Absicht des Erzählers, die sich gerade in dem בְּעֵבֶר הַיַּרְדֵּן ausspricht. Denn die eigentliche Bestattung der Leiche war ohnehin nur Sache der Familie, während die fremden Begleiter den geheiligten Boden der Verheissung nicht betreten dürfen, sondern jenseit des Jordan bleiben, da wo die Sage im Namen אָבֵל

מִצְרַיִם eine Spur der Aegypter Klage um Jakob erkennt. Wo ist nun hier ein Widerspruch? Wo ein Anlass zur Trennung, wenn v. 14. den Rückweg Josephs mit seinen Brüdern und den ägypt. Begleitern erzählt? Unmöglich wird man v. 12. 13. entbehren können, da diese gerade die Hauptsache der ganzen Erzählung berichten, und nur so wäre nach dem wahren Sachverhältnisse die Unterscheidung zweier Relationen möglich, wenn wir annähmen, C. 50, 12. 13. 15 — 26. hätte den an C. 49, 33. sich unmittelbar anlehnenden Schluss der älteren Genesis der Grundschr. gebildet, von dem hier freilich durch nichts näher angedeuteten Ergänzer durch v. 1 — 11. 14. erweitert, wobei dann eine Rückbeziehung auf die Grundschrift v. 5. nicht auffiele. Doch konnte die Grundschrift, die so nachdrücklich Jakobs letzten Wunsch hervorhebt, unmöglich so kurz über das Begräbniss hinweggehen, und der Zusammenhang würde immer noch den Anfang von v. 14. für dieselbe in Anspruch nehmen. Dazu sagt die Erzählung v. 26. bei Josephs Tode kurz וַיַּחַנְטוּ אֹתוֹ, vollkommen klar und verständlich aus v. 2. 3., aber bei der sonstigen Manier der Grundschrift befremdlich, wenn sie hier diesen fremden Gebrauch zuerst ohne alle Erklärung genannt hätte. Und doch soll dies die Kritik annehmen wegen eines selbstgeschaffenen, sich leicht von selbst hebenden Scheinwiderspruchs?

V. 2. חָנַט wie v. 26., mit dem Abstr. חֲנֻטִים (Ew. §. 360.) v. 3., ist ταριχεύειν, ταρίχευσις, das Einbalsamiren der Todten bei den Aegyptern, beschrieben von Herod. II, 86. Diod. Sic. I, 91. S. *Winer* RWb. I. S. 362. Es war dies Geschäft Sache einer besonderen, durch Verwechselung des γραμματεύς bei Diodor mit dem ἱερογραμματεύς den Priestern beigezählten, wenig geachteten (Maneth. Apotelesm. VI, 45.) Menschenklasse der ταριχευταί, von unserem Erzähler *Aerzte* (הָרֹפְאִים) *unter Josephs Dienern* (עֲבָדָיו) genannt. Hier ist ferner die Zeit des Einbalsamirens v. 3. auf *vierzig* Tage angegeben. Damit trifft im Wesentlichen Diodor zusammen, der die ταρίχευσις dauern lässt ἐφ᾽ ἡμέρας πλείους τῶν τριάκοντα (and. τετταράκοντα), und bei den

siebzig Tagen, welche Herodot angiebt, mögen ebenso die Tage der Trauercärimonien mit eingerechnet sein, wie a. u. St. bei der Trauerzeit von *siebzig* Tagen die Dauer des Mumificirens mit eingeschlossen zu sein scheint. Wenigstens werden sonst 30 Trauertage Num. 20, 19. Deut. 34, 8. angegeben. — V. 5. כָּרִיתִי nicht: *ich habe erkauft* (*v. B.*), sondern auf קֶבֶר bezogen einzig richtig: *ich habe gegraben* (ὤρυξα Sept.).

V. 10. An den Gränzen Kanaans (S. 593.) stellen die Aegypter ihre letzten Trauercärimonien (סָפַד C. 23, 2. Koh. 3, 4. 12, 5. Jer. 22, 18.) sieben Tage lang vgl. Sir. 22, 13. vor der Bestattung der Leiche an. Die Sage knüpft diese ägypt. Klage (vgl. Herod. II, 85.) an ein Lokal jenseit (בְּעֵבֶר wie Jer. 25, 22.) des Jordan d. h. im Osten desselben, wo sich in einem sonst unbekannten Districte גֹּרֶן הָאָטָד *die Stechdorntenne* der Name אָבֵל מִצְרַיִם findet. אָבֵל ist in mehreren geogr. Namen vorhanden 1 Reg. 15, 20. Jud. 11, 33. 7, 22. Num. 33, 48. und deutet überall auf Weideplätze, Triften. Vielleicht liegt der Anlass zu dem Namen *Aegypterau* auch nur in der Fruchtbarkeit, die der der Nilufer (S. 516.) gleickkam, wie auch *Hitzig* z. Jes. S. 227. vermuthet. Unsere Erzählung sucht aber eine histor. Veranlassung nachzuweisen und nimt אָבֵל = אֵבֶל *Trauer, Wehklage.* Diese Combination mit der Trauer um Jakob reicht hin, die Aegypter jenseit des Jordan auftreten zu lassen, und die Frage, weshalb man einen so weiten Umweg nahm, um von Osten her nach Kanaan zu kommen, ist dem Erzähler eben so gleichgültig, als die, wie Rebekkas Amme C. 35, 8. zu Jakob gekommen sei. — Ueber die Verbindung von V. 12. 13. s. S. 593.

V. 14 — 21. Joseph tröstet liebevoll (vgl. S. 486.) seine geängsteten Brüder. — V. 15. *Wenn Joseph uns verfolgen wollte und vergelten* nach Ew. §. 627. — In ihrer Noth senden die Brüder V. 16. Abgeordnete an Joseph (צִוָּה אֶל) und beschwören ihn v. 17. beim gemeinsamen Gotte des Stammes ihnen ihre Sünde zu vergeben (נָשָׂא S. 108. 109., hier schwankend constr. m. d. Acc. u. לְ nach Ew. §. 525.). Dann erst, als sie Josephs Rührung sehen, kommen v. 18. die Brüder selbst vor ihn, wodurch וַיֵּלְכוּ gegen *Vaters* Bedenken vollkommen gerechtfertigt wird. — Ueber הֲתַחַת אֱלֹ' אָנִי S. 445. Hier ist der Sinn: bin ich denn der Allmächtige, dem es zusteht, euer Vergehen zu rächen? — V. 20. vgl. C. 45, 8. und damit S. 485.

V. 22—26. Joseph lebt 110 Jahre (vgl. S. 130.) und stirbt nachdem er seinen letzten Willen gegen seine Brüder ausgesprochen hat. — Zu seinem zeitlichen Glücke gehört, dass er von Ephraïm V. 23. בְּנֵי שִׁלֵּשִׁים *Söhne des dritten Gliedes* vgl. Ew. §. 439., von Manasse בְּנֵי מָכִיר *Machirs Söhne* sieht. Letzterer ist Manasses Sohn, der Stammvater der Machiriten Num. 26, 29., die 32, 39. die Amoriter aus Gilead vertrieben, Jud. 5, 14. als Repräsentanten Manasses genannt. Seine Söhne wurden *geboren auf Josephs Knien*, was nach C. 30, 3. zu deuten ist.

V. 24. 25. Auch Joseph will auf dem väterlichen Boden ruhen. S. 592. sind die Stellen nachgewiesen, wo die späteren Nachkommen dem Befehle Folge leisten. — V. 26. וַיִּישֶׂם s. S. 406. Unrichtig will *v. Bohlen* וַיּוּשַׂם emendiren. אָרוֹן *ein Kasten* 2 Reg. 12, 10. Ex. 25, 22. ist hier der Sarkophag, in welchen nach ägyptischer von Herod. II, 86. weiter beschriebener Sitte die Mumie gelegt wurde. Der Artikel steht nach Ew. §. 476.

Druckfehler.

Seite 10. Zeile 2. v. u. lies: Wolken st. Welten.
- 67. - 17. - - - Karmesin st. Purpur.
- 92. - 12. - - - Sprachgebrauche בַּעֲלַת בַּעַל C. 20, 3. Deut. 22, 22.
- 173. - 8. - - streiche: er.
- 234. - 15. - - zu der Stelle aus Bar-Hebraeus setze *hinzu*: S. 169. 214. 228. 274. 345. 529.
- 268. - 7. - - lies: oben st. eben.
- 293. - 11. v. o. - Israëlis st. Ismaëlis.
- 298. - 19. - - - ἀδελφή.
- 343. - 12. v. u. - עָלֶיךָ st. עָלֶיךָ.
- 399. - 11. - - - 4 st. ¾.
- 437. - 9. - - - fährt st. führt.
- 448. - 15. - - - Emmenagogon st. Emmenogagon.
- 497. - 9. v. o. - C. 35, 19. vgl. C. 44, 20.
- — - 11. - - - öfters st. C. 44, 20.

Halle,
gedruckt in der Buchdruckerei des Waisenhauses.





